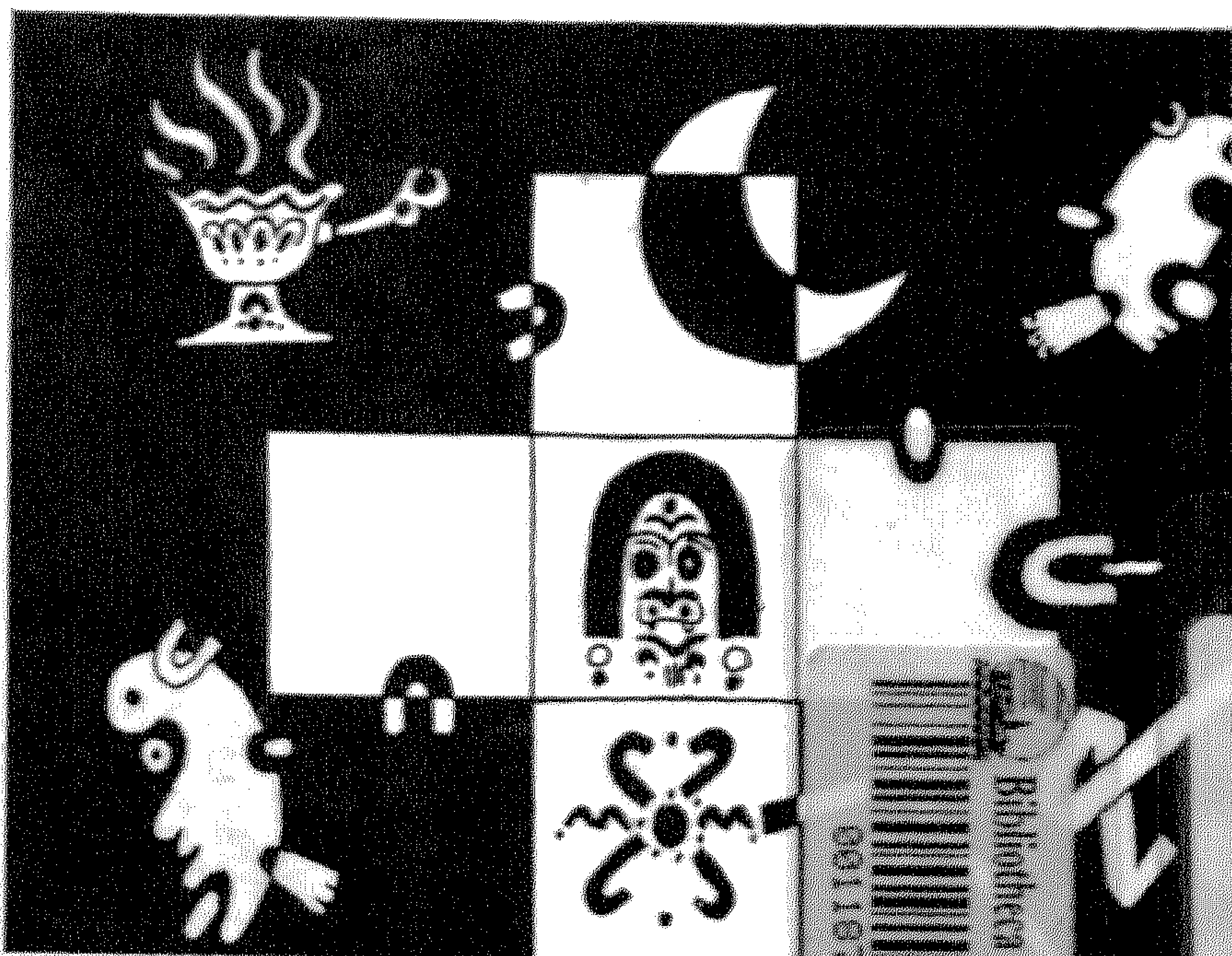
برونسلاف مالينوفسكي

السحر و العلم و الدين





ترجمة محمد الجورا

• السحر والعلم والدين
• تأليف : برونسلاف مالينوفسكي
• ترجمة : محمد الجورا

• الطبعة الأولى 1995
• الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع
اللاذقية ص ب 1018 - هاتف 422339 - سورية.

عنوان الكتاب: السحر والعلم والدين ومقالات أخرى
Magic, Science and Religion and Other Essays
اسم المؤلف: برونسلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski
الطبعة الأولى 1974 - الطبعة الثانية 1982
الناشر: Condor Book Souvenir press (Educational & Academic) ltd,
95 Mortimer Street London W.N 8HP

برونسلاف مالينوفسكي

السحر
و العلم
و الدين

ترجمة محمد الجورا

تعريف بالكتاب والكاتب

الطريقة التي رسم بها فريزر عوالم جديدة للأنثروبولوجيين المعاصرين - باكتشافه شعراً مشتركاً في مثيولوجيا الحضارات البدائية والأعلى منها - هي الطريقة ذاتها التي أعاد بها مالينوفسكي اكتشاف شعر مشترك في الحياة اليومية، وذلك عبر دراساته الشهيرة للشعوب الميلانزية. لقد كشف لنا أفكاراً أساسية حول أنفسنا من خلال كشف وقع العمل والطقس بين الشعوب البدائية.

نشرت المقالات الثلاث الواردة في هذا الكتاب لأول مرة في العشرينات من هذا القرن فكانت رائدة في تلك الفترة، كما أنها ما تزال تحتفظ بقدرتها على التأثير حتى يومنا هذا. ففيها يتحرى مالينوفسكي موضوعات السحر والعلم والدين، ويتقصى وجهات النظر المتنوعة للدين البدائي والتي قدمها كل من تيلر، فريزر، ماريت، ودوركايم. ثم يمضي قدماً ليقدم نظريات خاصة به. لقد كشف لنا أن المعرفة العلمية هي قاسم مشترك بين جميع الشعوب، حتى الشعوب الأكثر بدائية. فالدين والسحر هما سبيلان يصالح الإنسان - من حضارة معينة - نفسه مع الكون عن طريقهما. لقد كتب يقول: "العلم مبني على اقتناع بأن التجربة والجهد والعقل فعّالة جميعها، بينما نجد أن السحر مبني على إيمان بأن الأمل لا يخبو والرغبة لا تخدع".

كتب المقالة الثانية / الأسطورة في السكولوجيا البدائية / كإهداء إلى السير جيمس فريزر، فيربط فيها الأسطورة بالسحر كمصدر للمثل الأخلاقية والأفكار الفلسفية، مؤكداً على العلاقة العضوية والمتغيرة بالثقافة التي تنتجها.

أما المقالة الأخيرة، حول معتقدات مكتشفة في جزر تروبرياند (بما يتعلق بأرواح الموتى). فتوضح اساليب مالينوفسكي التجريبية في الممارسة، وتشرح كيفية استخدامه للملاحظة كي يطور أفكاراً أساسية حول العلاقات الوظيفية بين السلوك والمعتقد والمجتمع.

مالينوفسكي هو أحد مؤسسي علم الأنثربولوجيا الحديث. ولد في كراكو في بولندا عام 1884م، وأمضى قسطاً كبيراً من فترة رشده في لندن، تبنى اللغة الانجليزية لغة له. كان أستاذ الأنثربولوجيا في جامعة لندن من عام 1927م، حتى وفاته عام 1942م.

أعماله الرئيسية :

1 ـ الجريمة والطقوس في المجتمع الهمجي 1926م.

1 - Crime and Customs in Savage Society

2 ـ الجنس والكبت في المجتمع الهمجي 1927م.

2 - Sex and Repression in Savage Society.

3 ـ الحياة الجنسية عند الهمج 1929م.

3- The Sexual Life of Savages

4 ـ الحدائق المرجانية وسحرها 1935 م.

4- Coral Gardens and Their Magic

5 ـ الجهل بفيزيولوجية الحمل.

6 ـ بعض الآراء العامة المتعلقة بسوسيولوجية المعتقد.

مقدمة

لم يفعل أي كاتب في عصرنا أكثر مما فعله "برونسلاف مالينوفسكي" كي يستجمع في شمولية واحدة، التجريد البارد للعلم، مع الحقيقة الدافئة للحياة الإنسانية. لقد أصبحت صفحاته حلقة لا يمكن الاستغناء عنها للربط بين المعرفة المباشرة لتفاصيل حياة شعب غريب، معرفتنا لجيراننا وإخوتنا، وبين المعرفة النظرية المتعلقة بالمفاهيم فيما يخص الجنس البشري.

يقدم الروائي الموهوب لمعرفتنا المباشرة شخصيات محددة، لكنه لا يحول هذا الفهم الجوهري السريع إلى تعميمات علمية رسمية. بالمقابل فإن العديد من الدارسين العلميين للمجتمع يطلقون صيغاً عامة لكن دون تأمين معرفة أناس حقيقيين معرفة مباشرة. إن الإحساس بالتواجد عند إنجاز العمل، أو ممارسة التعويذة هو الذي يجعل التعميم المجرد ذا معنى بحق، ومقنعاً. إن موهبة مالينوفسكي مزدوجة: فهي تحوي عبقرية الفنان، ومقدرة العالم في أن يرى ويبين العام في الخاص. سيكون قارىء مالينوفسكي مفتوناً جداً ومزوداً بمجموعة من المفاهيم تجاه الدين والسحر والعلم والشعائر الدينية والأسطورة عن طريق تكوين انطباعات حية وتفهم لحياة سكان جزر (تروبرياند) حين يُسحب إلى داخلها.

يكتب مالينوفسكي: "سأدعو قرائي لأن يخرجوا خارج مكتب المنظِّر المغلق إلى الهواء الطلق الذي يملأ حقل الدراسات الإنسانية...". "حقل الدراسات الإنسانية يكاد دائماً أن يكون جزر (تروبرياند)". أن نقتدي بمالينوفسكي سرعان ما نجد أنفسنا نسير في مياه الخليج، نراقب المواطنين تحت الشمس اللاهبة وهم يعملون في حدائقهم، نتبعهم عبر بقع الغابة، وعلى الشواطىء المتعرجة وسلاسل الصخور، وعندها سنعرف حياتهم". الحياة التي سنعرفها هي حياة "تروبرياند" وحياة الإنسانية كلها في آن واحد.

إن النقد الذي يوجه إلى الكاتب هو أنه قام بالتعميم مستنداً إلى حالة وحيدة. لكن هذا النقد سيفقد الكثير من قوته إذا أمكن قبول الفرضية القائلة بوجود طبيعة إنسانية مشتركة ونموذج ثقافي كوني، والتي يستطيع مالينوفسكي البرهنة على صحتها أكثر من أي كاتب آخر.

حين تتحد البصيرة غير العادية مع الدراسة المطولة والدؤوبة لما كتبه دارسون آخرون عن مجتمعات أخرى، يمكن لهذه البصيرة أن تعلمنا الكثير عن جميع المجتمعات من مجتمع واحد، وعن جميع الناس من أناس قلائل.

ينظر مالينوفسكي إلى الناس ثم ينظر إلى الوراء (إلى الكتب) ويعاود النظر إلى الناس. لكنه لا ينظر إلى الناس ـ كما فعل البعض ـ ليجد بينهم ما أخبرته الكتب. إن الحقيقة التي تحكم النقد الموجه إلى نظرية مالينوفسكي هي أن الحقيقة البشرية التي يعود إليها دائماً لا يمكن أن يمثلها أي تأكيد نظري وحيد. أنظر في مقالته الساطعة "السحر والعلم والدين" كيف يضع في اعتباره وجهات النظر التي قدمها كل من (تيلر Tylor، فريزر Frazer وماريت Marett وديوركايم Durkheim)، وكيف أن الدين ينهض في تلك الصفحات بأبعاد متعددة أكثر مما في معالجة منفردة لأي واحد من هؤلاء الأنثربولوجيين.

فالدين ليس مجرد أناس يفسرون ويسقطون أحلامهم، إنه ليس مجرد نوع من مانا Mana كهربائية روحية، وهو ليس الاعتبار الوحيد في علاقات التواصل الاجتماعي. عند مالينوفسكي: الدين والسحر سبيلان على الناس امتلاكهما لكونهم أناساً، ولجعل العالم مقبولاً وطيعاً وحقاً. سيظهر صدق وجهة النظر ـ المتعددة الجوانب ـ هذه في تعاريج وانعطافات الأسطورة والشعائر الدينية والعمل والعبادة، في عالم الجزيرة المعروفة جيداً الآن باسم نيو غونيا New - Guinea. إن طريقته تقتصر على متطلبات كتاب القواعد الشكلية للعالِم، ربما لأنه مخلص دائماً للواقع.

إذا ما عقدت مقارنات بين سكان جزر تروبرياند وبين مجموعات أخرى، فإن سكان تروبرياند هم الأكثر ضمنية، وعلى الرغم من أن مواد جزر تروبرياند وفيرة وغنية جداً فهي ليست معروضة علينا في مكان آخر كي تنال مديحاً أو لكي تبجل. والمفكرات ليست مفتوحة لنا كي نرتب ونختار، ليس هناك دليل بأي معنى شكلي.

عرّف كلايد كوكهولن Clyde Kuckholn الطريقة على أنها "حكاية جيدة التوثيق، صيغت في نص متشعب" هذا قول حسن.

في الصفحات التالية سنرى، غالباً، صياغة عن مجتمع ـ رؤية داخل السلوك الإنساني ـ قد أرسيت بالذكرى الحية لبعض من تجربة بسيطة في هذه الجزر. إن وصف السكان وهم يصطادون السمك في الخليج تجعل المقالة كلها قائمة على اللغة. والحادث الذي يدور حول سكان هذه الجزر الذين يسيرون في رتل أحادي مستمتعين غير مذعورين من سماع شبح في حديقة من "اليام"1 وقصص عديدة أخرى مماثلة، تُكوّن الأساس لمناقشة أرواح الموتى وأهميتها المتنوعة.

إننا نقنع لا ببرهان شكلي، بل بتتبع مالينوفسكي في إيضاحاته لمعنى وعمل المعتقد والشعائر في مجتمع ما، والتي رغم غرابتها عنا نشعر أنها نحن في شكل آخر.

العلم الأنثربولوجي الذي يقدمه لنا بشكل مؤثر هو فن أيضاً. إنه فن الرؤية المتبصرة لحالة اجتماعية وإنسانية. إنه فن الاهتمام الدافىء في الخاص بينما يبحث فيه عن العام. ولأنه يخبرنا

بنفس القدر: أن فن البصيرة الأثنوغرافية2، كي ينجز قيمته كاملة إلى أقصاها، يجب أن يصبح علماً.

في الصفحات الأخيرة من أوراق (أرواح الموتى) حيث يطرد " مذهب الحقيقة الصرفة" على أنه زيف "يوجد نموذج لتفسير الحقائق، وبدونه لا يمكن لأية ملاحظة علمية أن تستمر ـ أعني التفسير الذي يرى في التعددية اللا متناهية للحقائق قوانين عامة ـ فيصنف وينظم الظواهر ويضعها في علاقة تبادلية".

محاولات مالينوفسكي الأكثر تفصيلاً والمتاخرة لترتيب الحقائق في نظم نظرية، خاصة في الكتابين اللذين نشرا بعد وفاته، قد عرضته للنقد، لضعف في المنهج لكن النظرية في هذه الأوراق المجموعة في هذا المجلد بسيطة، وتتألف بالأساس من توضيح الفوارق في بعض المتكررات الأساسية وأنواع عامة لسلوك اجتماعي إنساني، ومن تحليل تحريضي للطرق التي تشبع كل منها حاجات الإنسان وتدعم المجتمع.

الأوراق التي أعيد طبعها هنا تحتوي ما يمكن اعتباره أفضل وأوضح صيغة، على الأقل بخصوص موضوعين وثيقين يبعضهما (الدين والأسطورة). إن أياً من كتبه الكاملة لا يعالج بشكل أساسي موضوع الدين. المحاضرة اللغز حول (أسس الإيمان والأخلاق) التي نشرت ككتيب في عام 1936م، في هذا الكتاب ثلاث أوراق فقط تعالج أو تلامس ذلك الموضوع. تناقش الورقة الأولى بوضوح وبساطة أوجه الشبه والاختلاف بين "الدين والسحر والعلم" أكثر مما تعالجه أي من كتاباته الأخرى، ولربما أي كتابات أخرى.

يوضح قلمه الموهوب للذهن أموراً عديدة غالباً ما تكون غير واضحة، حين يكتب قائلاً: "أسس العلم على قناعة بأن الخبرة والعمل والعقل هي التي تسود،أما السحر فقد أسس على الاعتقاد بأن الأمل لا يمكن أن يخبو ولا يمكن للرغبة أن تخدع:. هاتان الجملتان تقارنان وتوازنان الدين والسحر بشكل جيد. وسيلقى الترحاب. في هذه المجموعة ـ الكتيب الصغير (الأسطورة في السيكولوجيا البدائية) من قبل الذين عرفوه ووجدوا أنه لا يزال العمل الأول والأفضل في مجموعة ما كتب عن الأسطورة، والحكاية، والحكاية الشعبية حيث يتصدى لأعوص الصعوبات التي وضعها أولئك الذين كتبوا عن هذه الأنواع الثلاثة فقط من واقع معرفة نصية لها. إن مقالة "مالينوفكسي" تجعل الأسطورة والحكاية جزئين من المعنى والوظيفة في حياة الشعب الذي يرويهما.

مقالة (أرواح الموتى في جزر تروبرياند) تمثل (بالإضافة إلى الدين والسحر) كتابات مالينوفسكي متعة أكبر للقراء الذين يهتمون بالأسلوبية. فهي مزودة بنصوص أصلية ومواد من مصادر أخرى أكثر من بقية الأوراق. وتوضح أيضاً الطريقة التي تحمل فيها الفكرة مالينوفسكي إلى مناح عدة في الحياة البدائية.

القارىء المهتم بمسألة الفهم البدائي للأبوة، يود مقارنة ما يكتبه مالينوفسكي هنا عن هذا الموضوع مع ما كتبه فيما بعد وخاصة المقالة التي صاغها في كتابه (الحياة الجنسية عند الهمج)، والمقالة الصغيرة عن الطريقة التي اختطها في الميدان الأنثروبولوجي، تلك الطريقة التي تختتم المقالة هي ذات قيمة لكل أنثروبولوجي.

روبرت رِد فيلد
جامعة شيكاغو

السحر ـ العلم ـ الدين

الإنسان البدائي ودينه

لا توجد شعوب مهما تكن بدائية من غير دين وسحر، بل يجب الإضافة أيضاً، أن أياً من السلالات الهمجية لا تفتقر إلى العلم أو إلى الموقف العلمي مع أن هذا النقص كثيراً ما يعزى إليها. في كل مجتمع بدائي درسه مراقبون موثوقون وأكفاء، توجد مملكتان مميزتان (المملكة المقدسة والمملكة الدنيوية) وبكلمات أخرى: مملكة الدين والسحر، ومملكة العلم. فمن جهة هناك الأفعال والعادات التراثية التي يعتبرها المواطنون شيئاً مقدساً، حيث تمارس بتبجيل وخشوع، محاطة بالمحرمات وبقواعد سلوكية خاصة. أفعال وعادات كهذه، مرتبطة دائماً بمعتقد الإيمان بالقوى الخارقة للطبيعة، وعلى الخصوص قوى السحر، أو مرتبطة دائماً بأفكار حول كائنات، وأرواح، وأشباح، أو بالأسلاف الموتى، أو الآلهة. ومن جهة أخرى، فإن لحظة من التأمل كافية لإظهار أن ما من فن أو براعة مهما تكن بدائية، وما من شكل منظم لصيد الطيور والسمك، وما من حراثة أو بحث عن طعام، اخترعت أو استمرت لولا الملاحظة الدقيقة لأسلوب الطبيعة والإيمان الراسخ في انتظامها، ولولا المقدرة على التعليل، والثقة في مقدرة العقل، أي لولا مبادىء العلم.

يعود فضل إرساء أسس دراسة أنثروبولوجية للدين إلى ادوارد ب. تيلر، فهو يؤكد في نظريته الشهيرة على أن جوهر الدين البدائي هو[1] انيميزم Animisim الاعتقاد بكائنات روحية، ومن ثم يوضح كيف أن هذا الاعتقاد تأصل من تفسير خاطىء ولكنه متسق للأحلام والرؤى والهذيانات وحالات الإغماء التخشبي (الصرع) وظواهر مماثلة. فالتأمل فيما ذكر، أوصل الفيلسوف الهمجي، أو عالم الدين، إلى أن يميز الروح الإنسانية عن الجسد. فقد لاحظ أن الروح تستمر في الوجود بعد الموت لأنها تظهر في الأحلام وتسكن الباقين كذكريات ورؤى، وتؤثر - على ما يبدو - على أقدار إنسانية.

وهكذا فقد تأصل الاعتقاد بأشباح وأرواح الموتى، بالخلود، وبعالم آخر. لكن الإنسان بشكل عام والبدائي بشكل خاص لديه ميل لأن يتخيل العالم الخارجي في مخيلته، وبما أنه يرى أن الحيوانات والنباتات والأشياء تتحرك وتعمل وتتصرف، تساعد الإنسان أو تعيقه، لذلك لا بد وأنها مسكونة بأرواح أو أشباح. وهكذا فإن "أنيميزم"، فلسفة ودين الإنسان البدائي، قد بنيت من الملاحظات والاستنتاجات الخاطئة التي كانت ممكنة في ذهن غير متعلم وخام.

نظرة تيلر إلى الدين البدائي، مع أنها هامة، كانت مبنية على حيز ضيق من الحقائق وجعلت

الإنسان الأول تأملياً وعقلانياً أكثر مما يجب. فمجال البحث الحديث الذي أجراه بعض الاختصاصيين يرينا الهمجي مهتماً بصيد السمك والحدائق والأحداث القبلية والأعياد أكثر من سرحانه بأحلام ورؤى، أو بتفسير ثنائية الروح والجسد ونوبات الإغماءات التخشبية. ويكشف هذا المجال عن نواح عديدة في الدين المبكر أيضاً لا يمكن وضعها ضمن نظرية أنيمزم تيلور.

تجد النظرة المعمقة والواسعة لعلم الأنثروبولوجيا المعاصر تعبيرها الأوفى في كتابات السيد (جيمس فريزر) العلمانية الملهمة. طرح فيها مشكلات الدين البدائي الثلاث والتي تشغل الأنثروبولوجيا المعاصرة: "السحر وعلاقته بالدين والعلم، الطوطمية والمظهر السوسيولوجي للدين الأول، طقوس الخصوبة والخضرة". وسيكون من الأفضل مناقشة هذه الموضوعات حسب ترتيبها.

يظهر كتاب فريزر (الغصن الذهبي) - هذا المخطوط العظيم في السحر البدائي - بوضوح أن "أنيمزم" ليس المعتقد الوحيد وحتى أنه ليس المعتقد المهيمن في الثقافة البدائية. فالإنسان الأول يبحث قبل كل شيء عن كيفية السيطرة على مسار الطبيعة لغايات عملية، ويقوم بذلك بشكل مباشر. بواسطة الشعائر والسحر مجبراً الريح والطقس والحيوانات والمحاصيل على الامتثال لإرادته. وبعد زمن طويل. فقط عندما تعرف على حدود قوته السحرية، شرع - سواء بدافع الخوف أو بدافع الأمل - يتضرع أو يقاوم أو يبتهل إلى الكائنات الأعلى منه "الشياطين، وأرواح الأجداد، أو الآلهة". بهذا التمييز بين إمكانية السيطرة المباشرة من جهة واسترضاء قوى أعظم من جهة أخرى، يرى السيد جيمس فريزر الاختلاف بين السحر والدين. فقد بني السحر على ثقة الإنسان بأنه يستطيع السيطرة على الطبيعة مباشرة، عندما يعرف القوانين التي تحكمها بشكل سحري، والسحر بهذا المعنى مماثل للعلم.

أما الدين فهو الاعتراف بعجز إنساني في أمور محددة يرفع الإنسان فوق مستوى السحر. وبعد ذلك، وفي مرحلة لاحقة، يقوي الدين استقلاله جنباً إلى جنب مع العلم الذي على السحر أن يستسلم أمامه. نظرية السحر والدين هذه لا تزال منطلق معظم الدراسات المعاصرة لهذين الموضوعين التوأمين.

البروفسور Preuss في ألمانيا والدكتور Marett في إنكلترا و M - Mhubent Mauss في فرنسا طرحوا بشكل مستقل بعض الآراء جزئياً كنقد لفريزر، وجزئياً متتبعين خطوط بحثه ويستنتج هؤلاء الكتاب بأن العلم والسحر يختلفان جذرياً على الرغم من أنهما يبدوان متشابهين. فالعلم وليد التجربة والسحر صنعه التراث. العلم يوجه بالعقل ويصحح بالملاحظة، بينما لا يتأثر بهما السحر، فهو يعيش في جو من الصوفية. العلم مفتوح للجميع، خيرٌ مشترك لكل المجتمع، أما السحر فهو مستتر يعلّم من خلال إدخال غامض وخفي، ينقل بالوراثة أو - على الأقل - في أبوة محصورة. العلم قائم على مفهوم القوى الطبيعية، بينما ينبع السحر من فكرة أن قوة ما صوفية مجهولة تحكم قوى الطبيعة والتي تؤمن بها معظم الشعوب البدائية يسميها بعض

الميلانيزيين[2] مانا Mana، وتسميها بعض القبائل الاسترالية Manitu، أو Orenda أو Wakam أو Ar ungittha ولدى عدد متنوع من الهنود الأميركيين. وفي أماكن أخرى لا اسم لها، ويقال إنها تكاد أن تكون فكرة عالمية توجد حيثما يزدهر السحر.

وفقاً لنظرة الكتاب المذكورين آنفاً نجد أن إيماناً بالقوى الغيبية موجود بين معظم الشعوب البدائية والشعوب الأقل همجية، إيماناً بأن قوة مجهولة خارقة للطبيعة تحرك جميع القوى التي لها علاقة بالهمجي وتسبب جميع الأحداث الهامة في "مملكة المقدس". وهكذا نرى أن "مانا" وليست "أنيميزم" هي "جوهر الدين"، دين Pre- animistic ما قبل الروح المنظمة للكون" وهي أيضاً جوهر السحر، الذي يختلف بذلك جذرياً عن العلم.

مهما يكن، يبقى السؤال: ما هي المانا؟ هذه القوة السحرية المجهولة المفترض أنها تسيطر على جميع أشكال الاعتقاد المبكر. هل هي فكرة أساسية، أم أنها مجال ضمني للعقل البدائي أو هل يمكن تفسيرها بعناصر بسيطة وعناصر أكثر أساسية من السيكولوجيا الإنسانية، أم بعناصر من الواقع الذي يعيش فيه الإنسان البدائي؟ إن المساهمات الأكثر أصالة وأهمية في هذه المسائل قدمها البروفسور Durkheim وهي تلامس الموضوع الثاني الذي طرحه السير جيمس فريزر "مسألة الطوطمية والجانب السوسيولجي في الدين".

سأستشهد بتعريف كلاسيكي للطوطمية كتبه فريزر: "الطوطمية علاقة حميمة مفترض وجودها بين مجموعة من الناس الأقرباء من جهة وأنواع من أشياء طبيعية أو اصطناعية من جهة أخرى وتدعى هذه الأشياء طواطم الجماعة البشرية". وهكذا فإن للطوطمية جانبين: الأول، شكل للتجمع الاجتماعي، والثاني، نظام ديني للمعتقدات والممارسات. كدين فإنها تعبر عن اهتمام الإنسان البدائي بمحيطه والرغبة في الحصول على الصلة وتنظيم الأشياء الأكثر أهمية قبل كل شيء، فالطواطم أجناس حيوانية أو نباتية غالباً وقلما تكون أشياء جامدة مفيدة، ونادراً جداً أشياء من صنع الإنسان. وهي كمبدأ: أنواع من الحيوانات أو النباتات كانت تستخدم كسلعة غذائية، أو قابلة للأكل - على أية حال - أو مفيدة، أو حيوانات تزيينية موضوعة في شكل خاص ذي "تبجيل طوطمي" ومحرمة على أفراد العشيرة المتعلقة بالطوطم والذين يمارسون أحياناً الشعائر والاحتفالات لإكثاره.

تقوم الناحية الاجتماعية للطوطمية على تقسيم القبيلة إلى وحدات فرعية أقل تدعى في علم الأنثروبولوجيا عشائر، جماعات، أقارب، بطون. لذلك فنحن لا نرى أن الطوطمية نتيجة تأملات الإنسان الأول في الظواهر الغامضة، بل مزيج من قلق نفعي حول الأشياء الأكثر ضرورة في محيطه، مع بعض التفكير بما تصطدم به مخيلته ويجذب انتباهه من طيور جميلة وزواحف وحيوانات خطرة. بمعرفتنا لما يمكن أن يسمى الموقف الطوطمي للعقل، فإن الدين البدائي يظهر أقرب إلى الواقع والاهتمامات الحياتية العملية المباشرة للهمجي، أكثر مما يظهر في جانبه الروحاني الذي يؤكد عليه "تيلر" والأنثروبولوجيون السابقون.

الطوطمية بعلاقتها الغريبة ظاهرياً مع شكلٍ إشكالي للتقسيم الاجتماعي ـ أعني النظام القبلي ـ علّمت علم الأنثروبولوجيا مع ذلك درساً آخر: لقد كشفت الطوطمية عن أهمية الناحية السوسيولوجية في جميع الأشكال الأولى للدين. فالهمجي يعتمد على الجماعة ـ التي تربطه بها علاقة مباشرة ـ من أجل التعاون العملي والتضامن العقلي إلى حد أبعد بكثير مما يفعل الإنسان المتمدن. وما دام الدين الأول والطقوس الأولى ـ كما يرى في الطوطمية والسحر وممارسات أخرى عديدة ـ متصلة اتصالاً وثيقاً بغايات عملية وحاجات عقلية، فلا بد أن توجد علاقة حميمة بين التنظيم الاجتماعي والمعتقد الديني. وكان هذا مفهوماً من قبلُ عند ذلك الرائد في الأنثروبولوجيا الدينية Robertson Smith والذي مبدأه أن الدين البدائي "كان بالأساس شأن المجتمع أكثر منه شأن الأفراد". وقد أصبح هذا المبدأ فكرة مهيمنة في البحوث المعاصرة. ووفقاً للبروفسور Durkheim الذي طرح هذه الآراء بقوة بالغة فإن "الديني" متطابق مع "الاجتماعي" لأنه "بشكل عام.. إن أي مجتمع لديه ما هو ضروري لإثارة الإحساس الديني في أذهان أفراده، فقط بما لهذا الدين من سلطان عليهم، لأن سلطان "الديني بالنسبة لأفراده تمثل ما يمثله إله لعابديه".(3). ويتوصل البروفسور Durkheim إلى هذه النتيجة عن طريق دراسة الطوطمية التي يعتقد أنها أكثر شكل بدائي للدين. وطبقاً لهذا فإن المبدأ الطوطمي مماثل لـ Mana و "إله القبيلة لا يمكن أن يكون شيئاً آخر أكثر من القبيلة ذاتها"(4).

هذه الاستنتاجات الغريبة والغامضة نوعاً ما ستتعرض للنقد فيما بعد، وسيوضح ما يكون ذرة الحقيقة التي تتضمنها هذه الاستنتاجات دون شك ومقدار ما يمكن أن تكون مثمرة. لقد أعطت ثمرة ـ في الحقيقة ـ بتأثيرها على مزيج من بعض أهم كتابات الثقافة الكلاسيكية والأنثروبولوجية، ويمكننا أن نذكر فقط أعمال الآنسة جين هاريسون، والسيد كورنفورد.

الموضوع الثالث العظيم الذي أدخله السير جيمس فريزر إلى علم الدين هو "ديانات النباتات والخصوبة" في (الغصن الذهبي) بدءاً من الطقوس الغامضة الخاشعة لآلهة الغابة في Nemi فإننا نمر عبر تنوع مذهل من العبادات الدينية والسحرية التي ابتكرها الإنسان كي يحرض ويسيطر على العمل الإخصابي للسموات والأرض والشمس والمطر. ويبقى لدينا الانطباع أن الدين الأول كان يعج بقوى الحياة الهمجية، بجمالها الغض وخاميتها، بوفرتها وقوتها البالغة العنف والتي كانت تؤدي بها من حين لآخر إلى أعمال انتحارية وتضحية بالذات. تبين لنا دراسة (الغصن الذهبي) أن الموت بالنسبة للإنسان البدائي له معنى أساسي كخطوة نحو البعث، تلاشٍ ـ كمرحلةٍ ـ نحو الولادة من جديد، وفرة الخريف وأفول الشتاء، كمقدمات لانبعاث الربيع. ألهمت هذه المقطوعات من (الغصن الذهبي) عدداً من الكتاب الذين طوروا ـ بدقة أكثر وتحليل أكمل أحياناً مما فعل فريزر نفسه ـ ما يمكن تسميته النظرة الحيوية للدين.

وهكذا فإن السيد crawley، في كتابه شجرة الحياة، و M. Van Gennnep في كتابه Ritesde passage، والآنسة جين هاريسون في أعمال عديدة، قدموا جميعاً الدليل على أن

الإيمان والعبادة ينبعان من محن الوجود الإنساني "الأحداث الكبيرة في الحياة، الولادة، المراهقة، الزواج، والموت... إن الدين يتمحور حول هذه الأحداث إلى حد كبير".

شدة الحاجة الغريزية، والتجارب العاطفية القوية، تؤدي بشكل أو بآخر إلى عبادة وإيمان. "الفن والدين معاً ينبعان من رغبة غير مشبعة"، مقدار الصحة في هذا القول الغامض نوعاً ما والمبالغة سنتمكن من أن نحددهما في مرحلة لاحقة.

توجد مساهمتان هامتان في نظرية الدين البدائي أذكرهما هنا فقط لأنهما قد بقيتا ـ وبشكل ما ـ خارج التيار الرئيسي للاهتمام الأنثروبولوجي. إنهما تتناولان، الفكرة البدائية لإله واحد، ومكانة الأخلاق في الدين البدائي بشكل خاص. وإنه لمن الملاحظ أن هاتين المساهمتين كانتا ولا تزالان مهملتين، لأنه في ذهن أي شخص يدرس الدين ـ مهما يكن هذا الدين متخلفاً وخاماً ـ أليسا هما السؤالين الأولين والأولويين؟ ربما يكون التفسير استناداً للفكرة المتصورة سلفاً أن "الأصول" يجب أن تكون خاماً جداً وبسيطة ومختلفة عن "الأشكال المتطورة" أو في الفكرة العامة أن "الهمجي" أو "البدائي" هو حقاً همجي وبدائي.

أشار اندرولانغ إلى وجود اعتقاد بأب الجميع القبلي بين بعض من السكان الاستراليين و Peter Wlhelm Schmidt قد أورد دلائل كثيرة على أن هذا الاعتقاد عالمي بين جميع الشعوب ذات الثقافة الأكثر بساطة، ولا يمكن تجاهله على أنه جزء لا علاقة له بعلم الأساطير، لا يزال أقل من كونه صدى لمبدأ تبشيري. أما وفقاً "لبيتر شميدت" فإنه يبدو شبيهاً تماماً برمز لشكل نقي وبسيط للوحدانية الأولى.

مشكلة الأخلاق كوظيفة دينية مبكرة كانت قد تركت أيضاً على جانب واحد حتى نالت معالجة مضنية، ليس فقط في كتابات بيتر شميدت، بل أيضاً في كتابين بارزي الأهمية (أصل وتطور المثل الأخلاقية) للبروفسور E. Westermarck و (الأخلاق في التطور) للبروفسور L. T. Hobhouse

ليس من السهل تلخيص اتجاه الدراسات الأنثروبولوجية في موضوعنا وتقديمه بشكل مختصر. وعلى العموم فقد كان اتجاهاً نحو نظرة شاملة ومرنة بشكل متزايد للدين. لا يزال تيلر (Tylor) يرفض المغالطة بأن هناك شعوباً بدائية دون دين، وفي يومنا هذا يحيرنا نوعاً ما اكتشاف أن الدين هو كل شيء بالنسبة للهمجي، وأنه دائماً يعيش في عالم من الصوفية والشعائرية. إن يكن الدين ممتداً مع "الحياة" ومع "الموت" داخل الصفقة، إن يكن ينشأ من جميع التصرفات "الجماعية" ومن جميع "أزمات وجود الفرد"، إن يكن يشمل كل "نظرية" الهمجي ويغطي جميع "اهتماماته العملية"، سنساق إلى السؤال ـ ليس دون رعب ـ ماذا يبقى خارجه وما هو العالم الدنيوي في الحياة البدائية؟

هنا توجد مشكلة أساسية، أن عدداً من وجهات النظر المتناقضة، رمت علم الأنثروبولوجيا

المعاصر ببعض الإرباك، كما يمكن أن يلاحظ حتى من السطور القليلة أعلاه. سنتمكن من المساهمة في تقديم حل لها في القسم التالي. الدين البدائي كما صاغه علم الأنثروبولوجيا المعاصر، صيغ كي يؤوي أنواع جميع الأشياء المتغايرة العناصر. في البداية - في أنيميزم - حفظ كل الشخصيات المقدسة من أرواح الأجداد وأشباح، وأرواح، بالإضافة إلى قليل من الفتشات[5]، وكان عليه أن يعترف بشكل تدريجي بـ Mana السائل الرقيق، ومن ثم - كفلك نوح - كان مع إدخال الطوطمية معبأة بالحيوانات، لا من كل صنف زوجين بل قطعان وأجناس انضمت إليها نباتات وأشياء، وحتى السلع المصنوعة، وبعد ذلك أتت النشاطات البشرية واهتماماتها، والشبح العملاق للروح الجماعية "المجتمع مؤلهاً". هل يوجد أي ترتيب أو نظام يطبق في خليط هذه الأشياء والمبادىء غير المترابطة ظاهرياً؟ هذا السؤال سيشغلنا في الفصل الثالث.

أحد منجزات علم الأنثروبولوجيا المعاصر الذي لن نسأل عنه هو: معرفة أن السحر والدين ليسا مجرد مذهب أو فلسفة، ليسا مجرد وعاء ثقافي للرأي، لكنهما طريقة خاصة للسلوك، وموقف براغماتي مكون من عقل وإحساس وإرادة على حد سواء. فالدين أسلوب عمل بالإضافة إلى أنه منهج للعقيدة، وظاهرة سوسيولوجية بالإضافة لكونه تجربة شخصية. رغم جميع هذه العوامل فإن العلاقة الدقيقة بين المساهمات الاجتماعية والفردية في الدين ليست واضحة، وذلك كما رأينا في المبالغات التي ارتكبت من كل جانب. وكذلك ليس واضحاً ما هي النسب التي تخص كلا من الانفعال والعقل.

جميع هذه الأسئلة لا بد من معالجتها من قبل علم الأنثروبولوجيا المستقبلي. وسيكون بالإمكان فقط اقتراح حلول، والإشارة إلى خطوط تثير الجدل في هذه المقالة القصيرة.

سيادة الإنسان العقلية على محيطه

المعرفة الوحيدة التي أهملها علم الأنثروبولوجيا هي المعرفة البدائية. فدراسات السيكولوجيا البدائية كانت مقتصرة فقط على الدين الأول وعلى السحر والميثولوجيا... ومؤخراً فقط من خلال أعمال العديد من الكتّاب الإنجليز والألمان والفرنسيين وخاصة التأملات الشجاعة والباهرة للبروفسور Levy Bruhl قدمت الدافع للاهتمام بما يفعله الهمجي في حالات هدوئه فكانت النتائج مذهلة حقاً: يخبرنا البروفسور Levy Bruhl - لنضع الأمر في قشرة جوزة - إن ذلك الإنسان البدائي لم يكن لديه حالات هدوء على الإطلاق، وأنه كان منغمساً تماماً في إطار عقلي

خرافي يدعو لليأس. وكان غير قادر على الملاحظة المستمرة الهادئة، وخالٍ من المقدرة على التجريد. وتعيقه "كراهية مقصودة تجاه التعليل"، وهو غير قادر على أن يستمد أية منفعة من التجربة أو يركب أو يفهم حتى أبسط قوانين الطبيعة. وبالنسبة لعقول لها هذا الاتجاه لا توجد "حقيقة مادية محضة" ولا يمكن أن توجد فيها أية فكرة واضحة عن "مادة وخاصية" أو "سبب ونتيجة" أو "هوية وتناقض". منظور هذه العقول هو: خرافة مشوشة، وما قبل منطقية، مكونة من "مساهمات طقسية واستثناءات".

لقد لخصت هنا مجموعة آراء، من بينها آراء السوسيولوجي الفرنسي ذو الرأي الأكثر فصلاً والمتحدث الأبرز "Bruhl" ويقف إلى جانبه عدد من الأنثربولوجيين والفلاسفة المشهورين.

لكن توجد هناك أصوات معارضة أيضاً، فعندما يكتب عالم علامة في الأنثربولوجيا من حجم البروفسور J. L. Myres مقالة في ملاحظات وتساؤلات "علم الطبيعة" نقرأ منها: "المعرفة عند البدائي مبنية على ملاحظة واضحة ودقيقة" علينا عندئذ أن نتروى بالتأكيد قبل أن نقبل بمبدأ لا عقلانية الإنسان البدائي. كاتب آخر مقتدر جداً هو الدكتور A.A.Goldenweiser يتحدث عن اكتشافات واختراعات وتحسينات الإنسان البدائي. وكلها لا يمكن أن تنسب إلى عقل مرحلة ما قبل التجريبية أو ما قبل المنطقية. ويؤكد أنه "سيكون من عدم الحكمة أن ننسب إلى البراعة اليدوية البدائية مجرد جزء سلبي من نشأة الابتكارات. لا بد وأن العديد من الأفكار السعيدة قد عبرت ذهن البدائي وأنه لم يكن جاهلاً كلياً بالنشوة التي تأتي من فكرة فعالة أثناء العمل".

هنا نرى الهمجي حائزاً على حالة عقلية مماثلة تماماً لحالة إنسان عصري ذي معرفة. كي أقيم جسراً فوق الهوة العميقة القائمة بين الرأيين المتطرفين السائدين في موضوع عقل الإنسان البدائي، سيكون من الأفضل حل المسألة في سؤالين:

السؤال الأول : هل كان لدى الإنسان الهمجي أي تطلع عقلاني، أي سيادة عقلية على محيطه؟ أم أنه ـ كما يؤكد السيد Levy Bruhl ومدرسته ـ كان غامضاً كلية؟ سيكون الجواب: إن كل مجتمع بدائي مملوء بمخزون لا بأس به من المعرفة مبنية على التجربة وصاغها العقل.

السؤال الثاني : هل بالإمكان اعتبار هذه المعرفة البدائية شكلاً خاماً للعلم، أم أنها ـ على العكس ـ مختلفة جذرياً؟ مملكة خاماً لمجموعة من الإمكانات العملية والفنية، قواعد عرضية وقواعد فن ليست لها قيمة نظرية؟

السؤال الثاني: ينتمي إلى نظرية المعرفة أكثر من انتمائه لدراسة الإنسان، وسيناقش في نهاية هذا الفصل بمفرده ويقدم له فقط جواب غير نهائي.

في معالجة السؤال الأول: علينا تحري الجانب الدنيوي من الحياة والفنون والمهارات

والاهتمامات الاقتصادية، وسنحاول أن نفصل منه نموذجاً لسلوك بارز واضح من السحر والدين ومبني على المعرفة التجريبية وعلى الثقة بالمنطق. وسنحاول أن نرى فيما إذا كانت مسارات هذا السلوك محددة بقواعد تراثية معروفة ولربما مناقشة أحياناً ومختبرة. سيكون علينا أن نتحرى فيما إذا كان هناك اختلاف بين المحيط السوسيولوجي للسلوك العقلاني والسلوك التجريبي وبين السلوك الطقسي والعباداتي. وفوق كل شيء سنسأل: هل يميز البدائيون بين المملكتين؟ وهي يبقونهما مفصولتين؟ أم هل أن حقل المعرفة مغمور باستمرار بالخرافة والطقوسية والسحر أو الدين؟

ما دام يوجد نقص مرعب بالملاحظات الوثيقة الصلة بالمسألة موضوع النقاش، علي أن استمد - إلى درجة كبيرة - من مادتي التي جمعت خلال سنوات قليلة من العمل الميداني وسط "الميلانزيين" وقبائل "بابوميلانزيين" في شرقي Guinea الجديدة والأرخبيلات المحيطة بها. بما أن الميلانزيين مشهورون - على أية حال - بسيطرة السحر عليهم، فإنهم سيقدمون حمض اختبار لوجود معرفة تجريبية وعقلانية في أوساط الهمج الذين يعيشون في عصر الحجر المصقول.

هؤلاء البدائيون، وأنا أتحدث بشكل رئيسي عن الميلانزيين الذين يقطنون الجزر المرجانية في الشمال الشرقي من الجزيرة الرئيسية "أرخبيلات تروبرياند" والجماعات المجاورة، هؤلاء هم صائدو أسماك خبراء، وصناع مجدون، وتجار، ولكنهم يعتمدون - من أجل بقائهم - على الزراعة بشكل أساسي بأكثر الأدوات بدائية (عصا مدببة، وبلطة صغيرة). هم قادرون على زراعة محاصيل كافية لاستمرارية كثافة سكانية، وحتى لإنتاج فائض كان في العصور السحيقة يترك حتى يتعفن دون استهلاك، وفي الوقت الحاضر يصدر لإطعام الأيدي العاملة في الزراعة. ويعتمد النجاح في زراعتهم - بالإضافة إلى الظروف الطبيعية الممتازة التي يتمتعون بها - على معرفتهم المكثفة بأصناف التربة، والنباتات الزراعية المتنوعة، والتكيف المتبادل لهذين العاملين، وأخيراً، وليس آخراً، على معرفتهم لأهمية العمل الدؤوب والدقيق. عليهم انتقاء التربة والبذار، وعليهم تحديد الزمن الملائم لحرق الشجيرات المنخفضة والتخلص منها، والزمن الملائم للزراعة والعزق، ولرعاية نمو نباتات اليام. يوجههم في كل هذا معرفة واضحة بالفصول والطقس، بالنباتات والآفات، بالتربة والنباتات الدرنية، وقناعة أن هذه المعرفة موثوقة ويمكن الاعتماد عليها ويجب اتباعها بشكل دقيق. مع ذلك يختلط السحر بجميع نشاطاتهم مع سلسلة من الشعائر التي تمارس كل سنة على الحدائق في تسلسل وترتيب صارمين.

ما دامت القيادة في العمل البستني في يدي الساحر، وما دامت الممارسة الطقوسية مترابطة مع الممارسة العملية بشكل وثيق فإن ملاحظاً سطحياً يمكن أن يقاد إلى الافتراض بأن السلوك الطقسي يمتزج بالسلوك العقلاني لدرجة أن تأثيراتهما غير مميزة من قبل السكان ولا يمكن تمييزها في التحليل العلمي. هل هذا صحيح حقاً؟

يعتبر السكان ـ دون شك ـ أنه لا يمكن الاستغناء عن السحر إطلاقاً لازدهار نمو حدائقهم. لا أحد يستطيع القول بدقة ماذا كان سيحدث لولا السحر، لأنه ما من حديقة في ذلك الموطن تم استنباتها دون طقوس السحر الخاصة بالحقل، بالرغم من الحكم الأوروبي الذي دام نحو ثلاثين سنة، وبالرغم من تأثير البعثات التبشيرية، والاحتكاك الجيد لأكثر من قرن مع التاجر الأبيض. لكن بكل تأكيد ـ بالنسبة لهؤلاء السكان ـ ستدمر أنواع متعددة من الكوارث، والأوبئة، والقحط الناجم عن انحباس الأمطار، والخنازير البرية والجراد، الحقل المحروث دون سحر.

هل يعني هذا ـ على أية حال ـ أن السكان يعزون جميع النتائج الجيدة إلى السحر؟ بالتأكيد لا. فلو قدر لك أن تقترح على أحد السكان أن يزرع حقله بالسحر ـ بشكل رئيسي ـ ويهمل عمله فإنه سيبتسم ببساطة لسذاجتك. فهو يدرك مثلك تماماً أن هناك شروطاً طبيعية وأسباباً، وبملاحظته يعرف أيضاً أنه قادر على أن يسخر هذه القوى الطبيعية بالجهد العقلي والجسدي. معرفة ذلك الإنسان محدودة دون شك لكنها سليمة في مجالها، وبرهان ضد الإبهام والغموض Mysticism.

إن تتكسر الأسيجة، أو يتلف البذار بأن يصاب بالقحط أو يأخذه السيل فهو لن يتوجه إلى السحر بل إلى العمل موجهاً بالمعرفة والعقل. علمته خبرته أيضاً ـ من ناحية ثانية ـ أنه بالرغم من كل معرفته السابقة، وخارج نطاق إمكاناته، هناك قوى وعوامل تنعم في إحدى السنين منافع خصوبة غير مألوفة وغير مكتشفة. تجعل هذه القوى كل شيء يجري بيسر وبشكل جيد، المطر والشمس يظهران في اللحظة الصحيحة، والحشرات الضارة تبقى في مكامنها، فيعطي الموسم محصولاً وفيراً جداً. وفي سنة أخرى تجلب هذه العوامل من جديد الحظ السيء والحظ العاثر، تلاحقه من البداية وحتى النهاية، تحبط كل جهوده الدؤوبة وأفضل المعارف المتوفرة لديه. للسيطرة على هذه المؤثرات فقط يستخدم السحر.

وهكذا فهناك تقسيم فاصل واضح: هناك أولاً، مجموعة الشروط المعروفة جيداً، وطريقة النمو الطبيعي، بالإضافة إلى الآفات والأخطار العادية التي يتقيها بالتسييج والعزق. ومن جهة أخرى هناك مملكة المؤثرات المعادية التي لا تعد، بالإضافة إلى الزيادة الآتية من المصادفة غير المكتسبة. تعالج الشروط الأولى بالمعرفة والعمل، والثانية بالسحر.

هذا النوع من التقسيم يمكن تتبعه أيضاً في المحيط الاجتماعي للعمل وفي الطقوس على التتالي. مع أن ساحر الحقل هو ـ كقاعدة ـ القائد في النشاطات العملية أيضاً، إلا أن هاتين الوظيفتين تبقى كل منهما منفصلة عن الأخرى. كل طقس سحري له اسمه المميز، وله توقيته ومكانه في خطة العمل، ويبرز تماماً في مجرى النشاطات الاعتيادية. بعض هذه الطقوس احتفالي يستوجب حضور المجتمع كله، وجميعها عامة، لكونها معروفة متى ستحدث، ويستطيع كل فرد حضورها. تقام تلك الطقوس على مساحات مختارة ضمن الحدائق وفي زاوية خاصة من تلك الأمكنة. العمل محرم دائماً في مناسبات كتلك، إلا عندما يدوم الاحتفال أحياناً يوماً أو اثنين.

القائد والساحر يوجه بثقله الشخصي العمل، ويحدد تواريخ البدء به، يخطب ويحض "الجنائنيين" المهملين أو المتكاسلين. لكن كلا الدورين لا يتخطى أحدهما الآخر ولا يتداخلان إنهما واضحان دائماً، وأي مواطن سيخبرك دون تردد فيما إذا كان ذاك الرجل يمثل دور ساحر أو قائد في عمل الحدائق.

كل ما قد قيل عن الحدائق يمكن أن يميز عن أي من النشاطات الأخرى التي يسير العمل والسحر فيها جنباً إلى جنب دون أن يختلطا أبداً. وهكذا، في بناء القوارب: فإن المعرفة الأولية للمادة، والتقنية، ولبعض مبادىء التوازن، ولقوى السوائل. تلعب دورها بشكل جماعي، وبعلاقة وثيقة مع السحر ولا يطغى مع ذلك أي منهما على الآخر. فعلى سبيل المثال: هم يفهمون بشكل كامل تماماً أنه كلما كبرت مسافة الركيزة، كلما ازداد القارب ثباتاً، وكلما قلت المقاومة ضد الشد. ويستطيعون الشرح بوضوح، لماذا عليهم إعطاء هذه المسافة عرضاً تقليدياً محدداً يقاس بكسور من طول الزورق الشجري.

يستطيعون أيضاً أن يشرحوا بكلمات بدائية لكنها ميكانيكياً واضحة تماماً، كيف عليهم أن يتصرفوا في عاصفة مفاجئة، وكيف أن الركيزة يجب أن تكون دائماً إلى جانب "الطقس"، ولماذا يستطيع أحد القوارب الإبحار بينما لا يستطيع ذلك آخر.

في الحقيقة لديهم نظام كامل من مبادىء الإبحار مجسدة في مفردات غنية ومعقدة، تنتقل تراثياً، ويمتثل لها كمبادىء عقلانية وثابتة، تماماً كما هي حال البحارة المعاصرين بالنسبة للعلم الحديث. وإلا كيف يمكنهم الإبحار في ظروف بالغة الخطورة بإمكانياتهم الحرفية الهشة والبدائية؟

لكن مع أن كل معرفتهم المنهجية تستخدم بشكل منهجي فإنهم لا يزالون تحت رحمة المد البالغ القوة الذي لا يمكن التنبؤ به، والعواصف المفاجئة خلال الفصل الموسمي، والسلاسل الصخرية المجهولة تحت سطح الماء. وهنا يأتي دور سحرهم الذي يمارس على القارب أثناء بنائه، والذي ينفذ في البداية، وأثناء حملاتهم، ويلجؤون إليه في لحظات خطر حقيقي.

إن البحّار المعاصر وهو محصن بالعلم والعقل ومزود بكل أنواع تجهيزات السلامة، ويبحر على متن بواخر فولاذية، لديه ميل فردي نحو الخرافة. لا تحرمه من معرفته أو عقله ولا تجعله إنساناً ما قبل منطقي - فهل نستغرب من تمسك زميله الهمجي بقوة - تحت وطأة ظروف خطرة كثيرة - بسلامة وراحة السحر.

ويقدم لنا صيد الأسماك في جزر "تروبرياند" وسحرها اختباراً ممتعاً وعصيباً. بينما في القرى يتم الصيد في البحيرة الضحلة بطريقة مأمونة تماماً، عن طريق تسميم الأسماك، ويؤدي إلى ناتج وفير، دون خطر ودون قلق. ويوجد على شواطىء البحر أساليب خطرة لصيد السمك، وطرق صيد متعددة، تجعل الحصيلة تتفاوت كثيراً، وفقاً لظهور أسراب السمك مسبقاً أم لا. والشيء

الهام جداً بالنسبة للصيد في البحيرات حيث يستطيع الإنسان الاعتماد على معرفته ومهارته - فالسحر غير موجود. بينما للصيد في عرض البحر المليء بالمخاطر والقلق، تمارس طقوس سحرية مكثفة لتؤمن السلامة والنتائج الطيبة.

والمواطنون في الحرب يعرفون أن القوة والشجاعة وخفة الحركة تلعب دوراً حاسماً. مع ذلك يمارس السحر هنا أيضاً للسيطرة على عناصر المصادفة والحظ.

ثنائية القضايا الطبيعية والقضايا الخارقة للطبيعة لا تُقَسَّم في أي مكان آخر بخيط رفيع ومعقد جداً، كما هي الحال في أكثر قوتين محتومتين في قدر البشر: الصحة والموت. ومع ذلك إذا تتبعنا هذا الخيط بدقة نراه مميزاً بشكل جيد وحاسم، وبناء تماماً. فالصحة بالنسبة "للميلانزيين" حالة طبيعية، وما لم يُعبَث بها فإن الجسم البشري سيبقى في انتظام كامل. لكن المواطنين يعرفون جيداً أن هناك سبلاً طبيعية يمكنها أن تؤثر على الصحة وتدمر الجسد، حتى السموم والجروح والحروق والسقوط معروفة على أنها تسبب العجز أو الموت بطريقة طبيعية. إن هذه ليست مسألة رأي خاص لهذا الفرد أو ذاك بل هي منقولة في كنز تراثي، وحتى في المعتقد، لأن هناك طرقاً معروفة أودت إلى العالم الآخر بأولئك الذين ماتوا بالسحر، والذين ماتوا موتاً "طبيعياً".

إنه لمن المعروف أن البرد والحر، والإرهاق، وشدة الشمس، والتخمة يمكن أن تسبب أمراضاً ثانوية، تداوى بعلاج طبيعي كالتدليك والتبخير، والدفء عند النار، وعن طريق بعض الجرعات. والشيخوخة معروفة لهم على أنها تقود إلى انحطاط جسدي، والتفسير يقدمه المواطنون على أن الشيوخ الطاعنين في السن يغدون ضعفاء، تغلق مريهم ولذلك يجب أن يموتوا. لكن بالإضافة لهذه الأسباب الطبيعية، هناك المملكة الهائلة للسحر، ومعظم حالات المرض والموت تعزى لهذه المملكة.

خط التمييز بين السحر والقضايا الأخرى واضح نظرياً، وفي معظم حالات الممارسة، لكن يجب أن يدرك أنه خاضع لما يمكن تسميته المنظور الشخصي. أي كلما كانت قضية ما لها علاقة بالشخص الذي يفكر فيها كلما قل كونها "طبيعية" وكلما أصبحت أكثر سحرية". وهكذا فإن الموت المنتظر لشخص كهل جداً سيعتبر "طبيعياً" من قبل أفراد المجتمع الآخرين. أما هذا الكهل فسيكون خائفاً من "السحر" فقط في حالته ولا يفكر أبداً بقدره الطبيعي. وسيشخص شخص مريض السحر حتماً في حالته، بينما جميع الآخرين سيتحدثون إما عن بذرة الفوفل، أو التخمة، أو عن ورطة أخرى.

لكن من منا يؤمن فعلاً أن وهنه الجسدي واقتراب موته هو حدث طبيعي محض، مجرد حدث غير هام في السلسلة اللا متناهية من القضايا؟ إن الصحة والمرض وتهديد الموت بالنسبة لأكثر الناس المتحضرين عقلانية تعني العوم في سديم عاطفي غامض، يبدو أكثر قابلية لعدم الاختراق عندما تقترب الأشكال المحتومة. وإنه لمن المذهل أن يستطيع الهمج تحقيق نظرة هادئة وغير عاطفية في هذه المسائل، وأنهم يفعلون ذلك حقاً.

وهكذا فإن الإنسان البدائي في علاقته مع الطبيعة والقدر ـ سواء استغل الأولى، أو راوغ الثاني ـ فإنه يدرك القوى والعوامل الطبيعية، والقوى الخارقة للطبيعة ويحاول استخدامها لمنفعته. كلما علمت التجربة الإنسان البدائي أن الجهد الموجه بالمعرفة ذو فائدة، فإنه لن يدخر الجهد، ولن يتجاهل المعرفة. إنه يعرف أن شجرة لا يمكن أن تنمو بالسحر وحده، أو أن قارباً يبحر أو يطفو دون إنجاز بنائه كما يجب، أو أن حرباً تربح دون براعة وشجاعة. إنه لا يتكل على السحر وحده، بل على العكس من ذلك فهو ينفصل تماماً عنه أحياناً، كما في صنع النار، وفي عدد من الحِرَف والاهتمامات. لكن يتعلق به كلما أدرك عجز معرفته وتكنيكه العقلي.

لقد قدمت أسباباً عديدة لاعتمادي في هذا النقاش بشكل رئيسي على المادة المجموعة من أرض السحر القديمة "Melannesia". لكن الحقائق المناقشة أساسية وهامة جداً، والاستنتاجات المستمدة من طبيعة عامة كهذه سيكون من السهل إيداعها في أي سجل إثنوغرافي تفصيلي معاصر.

مقارنة العمل الزراعي والسحر، وبناء القوارب، وفن الإشفاء بالسحر وبوسائل العلاج الطبيعي، والأفكار عن أسباب الوفاة في مناطق أخرى، تمكن من البرهنة على الصحة الكلية لما قد أرسي هنا ببساطة. وبما أن الملاحظات بخصوص مسألة المعرفة البدائية لم تجر بشكل منهجي، فإن الحقائق المأخوذة من كتاب آخرين يمكن أن تفهم جزئياً فقط، وبينتهم مع أنها واضحة ستكون غير مباشرة.

لقد اخترت مواجهة مسألة المعرفة العقلية للإنسان البدائي بشكل مباشر: بمراقبته أثناء أدائه لأعماله الرئيسية، ومشاهدته وهو ينتقل من العمل إلى السحر ومن ثم يعود إلى العمل من جديد، وبالدخول إلى ذهنه والاستماع لآرائه. قد يكون من الممكن معالجة المسألة كلها من خلال وعاء اللغة، لكن هذا كان سيقودنا بعيداً جداً إلى أسئلة عن المنطق والسيماسولوجيا[6]، ونظرية اللغات البدائية. الكلمات التي تخدم عادة في التعبير عن أفكار مثل (وجود، جوهر، وخاصية، وسبب ونتيجة، الأساسي والثانوي) هي كلمات وتعابير مستخدمة في أبحاث معقدة مثل: الإبحار، والبناء، والقياس والتدقيق، والوصف الكمي. ومستخدمة في تصنيفات تفصيلية وصحيحة للظواهر الطبيعية، والنباتات، والحيوانات. وهذا كله سيقودنا إلى نفس الاستنتاج بالضبط وهو أن باستطاعة الإنسان البدائي أن يلاحظ ويفكر، وأن لديه نظماً من المعرفة المنهجية، مجسدة في لغته، بالرغم من كونها خاماً.

يمكن أن تُستمدَّ استنتاجات مماثلة من خلال تحري الخطط العقلية، والابتكارات المادية للهمجي، والتي يمكن وصفها كرسوم بيانية أو صيغ. فطرق الدلالة على الأهداف الرئيسية بالبوصلة وترتيب نجوم في أبراج، وعلاقة هذه بالفصول، وتسميات أقمار في السنة، وأرباع في القمر، كل هذه الإنجازات معروفة لأبسط الهمج. وجميعهم قادرون أيضاً على رسم خرائط بيانية في الرمل أو الغبار، وبوضع حصى صغيرة أو قواقع أو قضبان على الأرض تدل على

الترتيب، وتخطيط الحملات أو الغارات على خرائط بدائية كهذه. بإيجاد علاقات بين المكان والزمان فإنهم قادرون على ترتيب تجمعات قبلية كبيرة، وعلى توحيد تحركاتها فوق مساحات شاسعة. استخدام أوراق الأشجار والعصي المثلمة ومساعدات الذاكرة المماثلة معروفة جيداً وتبدو أنها عامة تقريباً. جميع هذه الرسوم والرسوم المماثلة هي وسائل لتبسيط شيء معقد، فهي شكل بسيط مرتب لقطعة واقعية صعبة المأخذ، تعطي الإنسان سيطرة عقلية نسبية عليها. وهذه الحالة أليست ـ بشكل خام جداً دون شك ـ مماثلة بالأساس لصيغ علمية متطورة، و "لنماذج" بسيطة وعبارات ـ في متناول اليد ـ لحقيقة معقدة أو مجردة أيضاً أعطت الفيزيائي المتمدن سيطرة عقلية عليها؟

يقودنا هذا إلى السؤال الثاني: هل يمكن أن نعتبر المعرفة البدائية ـ كما رأيناها ـ عقلية وتجريبية معاً، مرحلة أولية للعلم؟ أم أنها لا تمت إليه بصلة على الإطلاق؟ إن يفهم من كلمة علم: مجموعة من القواعد والمفاهيم المبنية على التجربة والمستمدة منها باستنتاج منطقي، ومجسدة في إنجازات مادية وفي شكل ثابت من التراث، وتنتقل بنوع ما من التنظيم الاجتماعي. عندها ما من شك أنه حتى أكثر التجمعات همجية لديها بدايات للعلم مهما يكن خاماً وأولياً. لن يرضى ـ على أية حال ـ معظم المهتمين بنظرية المعرفة عن تعريف "كهذا التعريف للحد الأدنى" للعلم، لأنه قد ينطبق على قواعد فن أو حرفة ما أيضاً.

إنهم سيؤكدون أن القواعد العلمية يجب أن توضع بوضوح، مفتوحة لسيطرة التجربة ونقد العقل. يجب ألا تكون مجرد قواعد لسلوك عملي، بل قوانين نظرية للمعرفة. وحتى بقبول هذا التقييد ـ على أية حال ـ فقلما يوجد شك بأن العديد من المبادىء في المعرفة الهمجية هي علمية بهذا المعنى.

المواطن بنّاء السفن يعرف ـ ليس عملياً فقط ـ قانون الطفو، والفائدة من الرافعة والتوازن، وعليه أن يطيع هذه القوانين، ليس على الماء فقط، بل يجب أن تكون هذه المبادىء ماثلة في ذهنه أثناء صنع القارب. وهو يُعَمِّم هذه القوانين لمساعديه، يعطيهم القواعد التقليدية بطريقة بسيطة وأولية، يستخدم يديه وقطع الخشب وعدداً من المفردات التقنية المحدودة، إنه يشرح بعض القوانين العامة لميكانيك السوائل، والتوازن. العلم عند الهمجي ليس منفصلاً عن الحرفة، ذلك صحيح بالتأكيد، إنه مجرد وسيلة لغاية، إنه خام أولي ومنقوص، لكن مع كل هذه السمات، فهو الرحم الذي انبثقت منه التطورات الأعلى مستوى.

لو نطبق الآن مبدأ آخر من واقع موقف علمي، للبحث النزيه عن المعرفة وعن فهم القضايا والأسباب، فالجواب بالتأكيد لن يكون سلبياً مباشرة. بالطبع لا يوجد تعطش عام للمعرفة في مجتمع همجي، فالأشياء الجديدة كالموضوعات الأوروبية قد مللتهم بشكل صريح، واهتمامهم موجه كلية بالعالم التراثي لثقافتهم. لكن ضمن هذا العالم التراثي يوجد كل من العقل المهتم بالقديم، المهتم ـ بحماس ـ بالأساطير والقصص، وتفاصيل العادات والأنساب والأحداث القديمة

وكذلك يوجد المغرم بالطبيعة، الذي يتحمل الآلام ليرصد ملاحظاته حولها وهو قادر على التعميم، وقادر على وصل سلاسل طويلة من الأحداث في حياة الحيوانات، وفي عالم البحر أو الغابة. يكفي أن ندرك كيف تعلم علماء الطبيعة الأوروبيين تقدير الاهتمام بالطبيعة من زملائهم الهمج. وأخيراً كما هو معلوم جيداً، يوجد بين البدائيين كل من: عامل الحقل، وعالم الاجتماع، والراوي المثالي القادر بدقة وبصيرة عجيبتين على تقديم: مبرر الوجود، والوظيفة والتنظيم لمؤسسات أكثر بساطة في قبيلته.

لا يوجد العلم كقوة دافعة بالطبع، منتقداً ومجدداً وبانياً في أي مجتمع غير متحضر. العلم في هذا المجتمع لا يُصنّع بشكل واعٍ أبداً، لكن وفقاً لهذا المبدأ لا يمكن أن يوجد قانون ولا دين ولا حكومة بين الهمجيين.

مهما تكن المسألة، فيما إذا كان علينا أن نسمي ذلك علماً أو مجرد معرفة عقلية تجريبية فهي ليست ذات أهمية أولية في هذا السياق. لقد حاولنا الحصول على فكرة واضحة فيما إذا كان للهمجي مملكة واحدة للواقع أم أنهما اثنتان؟ فوجدنا أنه لديه عالمه الدنيوي من النشاطات العملية ونظرته العقلية، بالإضافة إلى المنطقة المقدسة للطقس والمعتقد، وقد كنا قادرين على رسم حدود المملكتين وتقديم وصف أكثر تفصيلاً لواحدة منهما.

والآن علينا أن نعبر إلى الثانية.

(الحياة ، والموت ، والقدر)
في الدين، والعبادة في القديم

ننتقل الآن إلى "مملكة المقدس" إلى العقائد والشعائر الدينية السحرية. رؤيتنا التاريخية للنظريات تركتنا مرتبكين لحد ما، نتيجة تشوش الآراء واختلاط الظواهر. مع ذلك كان من الصعب عدم الدخول إلى محتويات الدين (الأرواح، والأشباح، والطواطم، والأحداث الاجتماعية، والحياة والموت) واحدة بعد أخرى، ومع الزمن بدا أن الدين قد أصبح أكثر فأكثر تشوشاً، إذ غدا كلاً ولا شيء في آن معاً. بالتأكيد لا يمكن تحديد الدين بمعنى ضيق من خلال مادة موضوعه (كعبادة الروح، أو دين الأجداد، أو دين الطبيعة). إنه يشمل مذهب "الأنيمزم" الاعتقاد بأن الروح أو النفس هي المبدأ الحيوي المنظِّم للكون، والحيوية، والطوطمية، والفتشزم (البد: شيء كانت الشعوب البدائية تعتبر أن له قدرة سحرية على حماية صاحبه أو مساعدته). لكنه ليس أي واحد منها حصراً. إن التعريف المنتهي بـ (Ism) للدين تعني حالة أو طريقة، والدين في أصوله يجب أن يترك جانباً، لأن الدين لا يتعلق بأية مادة واحدة أو بأي صنف من المواد، مع أنه بشكل عرضي يمكن أن يلامس ويكرس الجميع. وكما رأينا أن الدين لا يطابق المجتمع أو الاجتماعي، ولا يمكننا أن نبقى راضين بإشارة غامضة تتعلق بالحياة فقط، فلربما يفتح الموت أوسع الرؤى على العالم الآخر. "كلجوء إلى قوى أعلى" الدين فقط يمكن أن يميز عن السحر، وألا يُعَرَّف بشكل عام. لكن حتى هذه النظرة يجب أن تعدل قليلاً وتُكمَّل.

المشكلة أمامنا هي أن نحاول وضع بعض الترتيب للحقائق. فسيسمح لنا هذا الترتيب أن نحدد ـ لحد ما ـ بدقة أكثر خصائص "مملكة المقدس" ونرسم حدودها، بحيث لا تختلط مع المملكة الدنيوية. وسيعطينا هذا أيضاً فرصة أن نتحدث عن العلاقة بين السحر والدين.

1 ـ الأدوار الإبداعية للدين

سيكون من الأفضل مواجهة الحقائق أولاً، ومن ثم ـ لئلا يضيق مجال الرؤيا ـ نأخذ كلمة سرنا الأكثر غموضاً وعمومية في اللغات الهندو ـ أوروبية: "الحياة". في الحقيقة، حتى معرفة

قليلة بأدب الأنثولوجيا كافية كي تقنع أي واحد منا بواقع أن المظاهر الفزيولوجية للحياة الإنسانية ـ وفوق كل شيء أزماتها ـ كالادراك ـ والحمل، والولادة، والبلوغ، والزواج، والموت هي نوى للعديد من الشعائر والمعتقدات. وهكذا فمعتقدات مفهوم، كالتناسخ، ودخول الروح، والإخصاب السحري، توجد بشكل أو بآخر في كل قبيلة تقريباً، وغالباً ما تتصل بالشعائر والمحرمات. خلال الحمل على الأم المرتقبة أن تحافظ على بعض المحرمات، وأن تخضع لطقوس محددة، ويساهم زوجها أحياناً في كليهما. وعند الولادة، وقبلها وبعدها، هناك شعائر سحرية متنوعة لدرء الأخطار وإبطال السحر، وطقوس التطهير، واحتفالات جماعية، وأفعال تقديم المولود إلى قوى أعلى أو إلى المجتمع. في مرحلة لاحقة من الحياة فإن على الأولاد ـ الذكور منهم والإناث بدرجة أقل ـ أن يخضعوا لشعائر مطولة من الانتساب للمجتمع كقاعدة مغلفة بالغموض وموسومة بوسائل قاسية وفاحشة.

دون الذهاب إلى أبعد من ذلك، يمكن أن نرى حتى بدايات الحياة الإنسانية محاطة بلحن خليط من المعتقدات والشعائر لا سبيل للخلاص منه. يبدو الناس منجذبين بقوة للتبلور حول أي حدث هام في الحياة، يحيطونه بطبقة قاسية من الشكلية والطقوسية. لكن لأي هدف؟ ما دمنا لا نستطيع تحديد الدين والعقيدة بواسطة أهدافهما، فلربما سيكون ممكناً فهم عملهما، تمحيص أدق للحقائق، يسمح لنا من البداية بتكوين تصنيف أولي لها في مجموعتين رئيسيتين: قارن أحد الشعائر الدينية الممارسة على سرير طفل لمنع الموت، مع عادة نموذجية أخرى، طقس احتفالي بولادة. الطقس الديني الأول ينفذ كوسيلة لغاية، له هدف عملي محدد ومعروف لجميع ممارسيه ويمكن استنباطه من رواية أي مواطن. أما الطقس الذي يتلو الولادة، لنقل تقديم مولود جديد أو احتفال ابتهاجي بالحادث، فليس له هدف، إنه ليس وسيلة لغاية بل غاية بحد ذاته. فهو يعبر عن مشاعر الأم والأب والأقارب والجماعة كلها، لكن ليس هناك حدث مستقبلي يتنبأ به هذا الحدث، أي يتوقعه أو يمنعه من الحدوث. هذا الاختلاف سيخدمنا كفارق بديهي بين السحر والدين. فبينما في العمل السحري الهدف والفكرة الكامنة مباشران ومحددان وواضحان باستمرار، الطقس الديني لا يوجد فيه هدف موجه نحو حدث تال ويمكن للسوسيولوجي فقط أن يحدد الوظيفة والمبرر السوسيولوجي منه. المواطن العادي يستطيع أن يقول دائماً ما هي الغاية من الشعيرة السحرية، لكنه سيقول عن الاحتفال الديني إنه يمارس هكذا بسبب العرف، أو لأنه قد رسم من قبل الكاهن، أو أنه يروي أسطورة تفسيرية.

لكي نفهم طبيعة ووظائف الطقوس الدينية البدائية بشكل أفضل، دعنا نحلل طقوس إدخال الفرد كعضو في الجماعة الدينية. فهم يقدمون عبر المجال الهائل لأحداث الإدخال بعض التشابه المذهل. وهكذا على المُدخَلين أن يخضعوا لفترة من العزلة والتحضير قد تطول أو تقصر، ثم يتلو ذلك الإدخال المناسب الذي يمر فيه الفتى عبر سلسلة من الامتحانات،

وفي النهاية يخضع لنوع من التشويه الجسدي: وهو في أبسطه "تثليم خفيف أو كسر للسن"، أو أكثر قساوة "الختان" أو قد يكون التشويه وحشياً وخطراً حقاً، كإجراء عملية التثليم المنفذة عند بعض القبائل الاسترالية.

الامتحان عادة، مرتبط بفكرة موت وولادة المُدخَل من جديد والذي يتم أحياناً في احتفال تنكري. لكن بالإضافة إلى أن الامتحان أقل وضوحاً ودرامية، فهو الجانب الرئيسي الثاني للإدخال في الواقع الأكثر أهمية: التعليم المنهجي للشاب بالأساطير المقدسة والتراث، والكشف التدريجي عن الأسرار القبلية وعرض الموضوعات المقدسة.

يعتقد أن من أرسى قواعد الامتحان وكشف الأسرار، هو واحد أو أكثر من الأجداد الأسطوريين، أو أبطال الثقافة، أو كائن أعلى ذو شخصية ذات قوى فوق المستوى البشري. يقال إنه أحياناً يبتلع الشباب، أو يقتلهم ومن ثم يعيدهم من جديد رجالاً تم إدخالهم. يقلد صوت هذا الكائن بهمهمة "ذات الخوار"(7) كي يوحي بالرهبة في النسوة غير المُدخلات وفي الأطفال كذلك. من خلال هذه المثل يجعل الإدخال الديني المُدخَلين على علاقة مع قوى أو شخوص أعلى مثل "الأرواح الوصية، والآلهة الوصية" عند الهنود الأمريكيين الشماليين، ومثل "والد الجميع القبلي" عند بعض الاستراليين من سكان البلاد الأصليين، ومثل "الأبطال الأسطوريين" في ميلانيزيا وفي أجزاء أخرى من العالم. وهذا هو العنصر الأساسي الثالث بالإضافة إلى الامتحان وتلقين التراث في شعائر الانتقال إلى الرجولة.

والآن ما هي الوظيفة السوسيولوجية لهذه الطقوس، وما هو الدور الذي تلعبه في المحافظة على الحضارة وتطويرها؟ كما رأينا فإن الشاب يتعلم منها مقدسات التراث تحت أكثر ظروف الإعداد تأثيراً، والامتحان المشروط بموافقة الكائنات الخارقة للطبيعة ـ ضوء الإلهام القبلي الذي ينبثق عليه من ظلال الخوف والحرمان والألم الجسدي ـ.

دعنا ندرك أن التراث في الظروف البدائية ذو قيمة فائقة للمجتمع، ولا شيء مهم كالتزام ومحافظة أفراده على هذا التراث. فالاستقرار والحضارة يمكن المحافظة عليهما فقط من خلال الالتزام الدقيق بالتراث والمعرفة التي وصلت من أجيال سابقة. وأن أي تراخ في هذا يضعف الالتزام لدى المجموعة ويعرض للخطر جدواها الثقافية إلى حد تهديد وجودها ذاته. لم يخترع الإنسان بعد الجهاز العلمي البالغ التعقيد الذي يمكنه في عصرنا هذا من تثبيت نتائج التجربة للعلم المعاصر في قوالب لا تفنى وأن يختبر جدتها (أي التجربة) إلى الأبد، ويشكلها ـ بشكل تدريجي ـ في أشكال أكثر كفاءة ويغنيها باستمرار بإضافات جديدة. نصيب الإنسان البدائي من المعرفة، ونسيجه الاجتماعي، عاداته ومعتقداته، هي النتاج ـ الذي لا يمكن تثمينه ـ لخبرة أجداده البعيدة، مشتراة بسعر باهظ، ويجب المحافظة عليها بأي ثمن.

وهكذا فإن الصدق تجاه التراث هو الأكثر أهمية من بين جميع مزاياه. ومجتمع يجعل تراثه مقدساً سيربح به فائدة لا تقدر بثمن من القوة والبقاء. معتقدات وممارسات كهذه، تضع حول التراث هالة من القداسة، وفوقه سمة خارقة للطبيعة، سيكون لها "قيمة البقاء" لنموذج حضارة نشأت فيها.

لذلك يمكننا تحديد الوظيفة الأساسية لطقوس الإدخال الدينية: إنها تعبير درامي وطقوسي للقدرة الأسمى، ولقيمة التراث في مجتمعات بدائية، وتخدم هذه القدرة والقيمة أيضاً بأن تؤثر على أذهان كل جيل، وهي في نفس الوقت وسائل كفء جداً لنقل التراث القبلي، ولتأمين الاستمرارية في التراث، وللمحافظة على التماسك القبلي.

لا يزال علينا أن نسأل: ما هي العلاقة بين الحقيقة الفيزيولوجية المحضة للنضوج الجسدي الذي تحدد معالمه هذه الطقوس وبين جانبها الديني والاجتماعي؟

ندرك على الفور أن الدين يفعل شيئاً أكثر، أكثر بشكل لا متناه، أكثر من مجرد "تقديس محض الحياة". إنه يجعل من حادثة طبيعية نقلة اجتماعية، ويضيف لحقيقة النضوج الجسدي المفهوم الكبير للدخول في الرجولة بواجباتها وامتيازاتها ومسؤولياتها وفوق كل شيء معرفة التراث والمشاركة مع أشياء وكائنات مقدسة. وهكذا يوجد عنصر إبداعي في الشعائر ذات الطبيعة الدينية، العمل لا يرسي فقط حادثة اجتماعية في حياة الفرد، بل أيضاً تحولاً روحياً، وكلاهما متصلان بالحادثة البيولوجية وبتعديلاتها في الأهمية والدلالة.

الإدخال الديني: عمل نموذجي، يمكننا أن نرى فيه بوضوح كيف أن الطقس وهدفه واحد، وكيف أن الغاية قد تحققت في اكتمال العمل. ويمكننا أن نرى في الوقت نفسه وظيفة أعمال كهذه في المجتمع لكونها تخلق عادات عقلية وفوائد اجتماعية للمجتمع وحضارته لا تقدر قيمتها.

وطقس الزواج نموذج آخر للطقوس الدينية، فهو أيضاً غاية بحد ذاته، لكونه يخلق رابطة مقدسة خارقة للطبيعة تضيف إلى الحقيقة البيولوجية الأساسية:

اتحاد الرجل والمرأة مشاركة بالحب أمد الحياة، مجتمع اقتصادي، وإنجاب وتربية الأطفال. هذا الاتحاد، الزواج الأحادي، قد وجد دائماً في مجتمعات بشرية لذلك يشير علم الأنثربولوجيا المعاصر - في وجه الفرضيات الخيالية القديمة عن "الاتصال الجنسي اللا شرعي" و"الزواج الجماعي" بإعطاء الزواج الأحادي قيمة دافعة وقدسية، فالدين يقدم نعمة أخرى للثقافة الإنسانية. وهذا يجبرنا على النظر في الحاجتين الإنسانيتين الكبيرتين "التكاثر، والتغذية".

2 ـ التدبير (الاقتصاد) في الحياة البدائية

من بين الاهتمامات الحيوية للإنسان يبرز التكاثر والتغذية، كاهتمامين أوليين وأكثر أهمية، وعلاقتهما بالمعتقد والممارسة الدينية تم الاعتراف بها غالباً وحتى أكدت بشدة. والجنس، بشكل خاص، كثيراً ما اعتبر كمصدر رئيسي للدين من قبل بعض كتاب سابقين، وحتى أنصار مدرسة التحليل النفسي. إن الجنس ـ على أية حال ـ يشغل في الحقيقة جزءاً غير هام ـبشكل مذهل ـ في الدين، قياساً لقوته ورسوخه في الحياة الإنسانية بشكل عام. بالإضافة لسحر الحب، واستخدام الجنس في بعض الممارسات السحرية، ـ ظواهر لا تنتمي إلى مملكة الدين ـ يبقى أن نذكر هنا فقط ظواهر تنتمي إلى مملكة الدين: كأعمال الفسق والفجور عند احتفالات الحصاد أو في تجمعات عامة أخرى، وحقائق البغاء المقدس، ومستوى البربرية، وحضارة المستوى الأدنى، وعبادة آلهة القضيب.

خلافاً لما يتوقعه المرء فإن العبادات الجنسية الهمجية تلعب دوراً غير هام. ويجب التذكر أن أعمال الفجور الطقوسية ليست مجرد انغماس، بل تعبير عن موقف تبجيلي تجاه قوى التوالد والخصوبة في الإنسان والطبيعة وهي قوى يعتمد عليها وجود المجتمع والثقافة ذاته. الدين هو المصدر الأبدي للسيطرة الأخلاقية، إنه يغير مداه لكنه يبقى يقظاً إلى الأبد. وعليه فإن الدين يعير اهتمامه إلى هذه القوى، في البداية يقوم فقط بجرها إلى منطقته وفي مرحلة تالية يجعلها تستسلم للكبح، وفي النهاية، إرساء مثل الطهارة والتقديس الذاتيين.

عندما ننتقل إلى التغذية، فإن أول شيء يلاحظ هو أن الأكل بالنسبة للإنسان البدائي محاط ـ بالإتيكيت ـ، وصفات وممنوعات خاصة، وتوتر انفعالي عام لدرجة غير معروفة لنا. بالإضافة إلى سحر الطعام المصمم لإدامته طويلاً، أو لمنع ندرته ـ ونحن هنا لا نتحدث على الإطلاق عن الأشكال التي لا تحصى من السحر المتعلق بتدبير الطعام ـ فإن للطعام دوراً واضحاً أيضاً في طقوس ذات سمات دينية بشكل واضح. فقرابين الثمار الأولى، ذات طبيعة طقوسية، وطقوس جني المحصول، وأعياد فصلية كبيرة تجمع فيها المحاصيل وتعرض ـ بشكل أو بآخر ـ تقدس. كل هذه الطقوس تلعب دوراً هاماً بين الناس الزراعيين.

والصيادون أو صائدو الأسماك يحتفلون بصيد وفير، أو ببداية فصل الصيد، بإقامة أعياد واحتفالات يقدم فيها الطعام بشكل طقوسي، والحيوانات تستعطف أو تعبد. كل الأعمال المماثلة تعبر عن بهجة المجتمع وإحساسه بالقيمة الكبيرة للطعام. والدين من خلالها يكرس موقف الإنسان المقدس تجاه خبزه اليومي.

لم يكن الإنسان البدائي في منأى عن تهديد المجاعة حتى في أفضل الظروف، إذ أن وفرة الطعام هي شرط أساسي لحياة عادية. وهذا يعني إمكانية النظر خلف المنعطفات اليومية، والاهتمام أكثر بالجوانب الروحية الأبعد للحضارة. إننا بهذا الشكل نعتبر الطعام هو الصلة الرئيسية بين الإنسان ومحيطه، وبالحصول عليه يشعر بقوى القدر والآلهة. ففي تقديس الطعام نستطيع أن نرى العنصر الثقافي، لا الأهمية البيولوجية للدين البدائي، ونستطيع أن نرى فيه الأصول لنماذج أعلى للدين ستطور إلى الشعور بالاعتماد على عناية الآلهة، والشكر والامتنان لها والثقة بها.

يمكن النظر بضوء جديد إلى التضحية والمشاركة وهما الشكلان الرئيسيان اللذان كان يقدم الطعام فيهما طقوسياً ـ على خلفية موقف الإنسان الأول كتبجيل ديني تجاه وفرة الطعام الذي أرسلته الآلهة. إن فكرة العطاء، وأهمية تبادل الهبات في جميع وجوه الاحتكاك الاجتماعي تلعب دوراً عظيماً في التضحية، وعلى الرغم من عدم شعبية هذه النظرية في أيامنا هذه فإنها تبدو نظرية لا يرقى إليها الشك من وجهة نظر المعرفة الجديدة للسيكولوجيا الاقتصادية البدائية.

وما دام تقديم الهبات هو المرافق العادي لكل اتصال اجتماعي بين البدائيين فإن الأرواح التي تزور القرية، أو الشياطين التي ترتاد بقعة مقدسة، أو الآلهة التي يتم التقرب إليها تعطى نصيبها، كما يعطى أشخاص أو زوار آخرون، وهذا النصيب يضحّى به من الوفرة العامة. تحت هذه العادة يكمن عنصر ديني أكثر عمقاً. بما أن الطعام بالنسبة للهمجي رمز لبركة العالم، وبما أن الوفرة تعطيه الأولوية، معرفة العناية الإلهية، عن طريق مشاركة أرواحه وآلهته بالطعام بشكل قرباني، فإن الهمجي يشترك مع أرواحه وآلهته في القوى النافعة للعناية الإلهية، هذه المشاركة يشعر بها لكنه لم يفهمها بعد.

وهكذا في مجتمعات بدائية يمكن العثور على جذور القرابين التضحوية في سيكولوجيا الهبة، التي هي المشاركة المفيدة في وفرة.

الطعام المقدس هو مجرد تعبير آخر لنفس الموقف العقلي وينفذ بأقصى الأشكال ملاءمة، لأن من خلاله يتم الاحتفاظ بالحياة، بل وتتجدد عملية الأكل. لكن هذا الطقس يبدو نادراً جداً بين المجتمعات الأقل همجية. وقدسية المشاركة لا تنتشر في مستوى ثقافي واحد، بل تتخذ معنى رمزياً وصوفياً مختلفاً، بعد زوال سيكولوجيا الطعام البدائية. ولربما الحالة الوحيدة للطعام المقدس تم تحريها، ومعروفة ببعض تفاصيلها فيما يدعى "التقديس الطوطمي" لدى القبائل التي تسكن وسط استراليا. وهذه الحالة تبدو أنها تتطلب شرحاً خاصاً وأكثر نوعاً ما.

3 ـ اهتمام الإنسان الانتقائي بالطبيعة

يقودنا هذا إلى موضوع الطوطمية المعرف باختصار في القسم الأول، وكما يرى فإنه يجب طرح الأسئلة التالية حول الطوطمية:

السؤال الأول: لماذا تنتقي، وبناء على أية مبادىء، قبيلة بدائية طواطمها، عدداً محدداً من الأجناس التي تكون على الأغلب حيوانات ونباتات؟

السؤال الثاني: لماذا هذا الموقف الانتقائي المعبر عنه في معتقدات نسب روحية وفي عبادات التكاثر، وفوق كل شيء في أوامر من المحرمات الطوطمية، وفي أوامر من الطعام الطقوسي كما هي الحال في "التقديس الطوطمي" الاسترالي؟

السؤال الثالث والأخير: هي يوجد توازٍ بين تقسيم الطبيعة إلى عدد محدد من الأجناس المنتقاة وبين تقسيمات القبيلة إلى عشائر تقابل هذه الأجناس؟

السيكولوجيا الملخصة أعلاه للموقف البدائي تجاه الطعام ووفرته، ومبدأنا لنظرة الإنسان العملية والبراجماتية ستقودنا إلى إجابة مباشرة: لقد رأينا أن الطعام هو الصلة الأولية بين البدائي والتدبير والاقتصاد، والحاجة إلى الطعام والرغبة في وفرته قادت الإنسان إلى مطاردات اقتصادية، كجمع الثمار، والصيد، وصيد السمك، وجعلته يسبغ على هذه المطاردات انفعالات مركزة متنوعة. عدد من أنواع حيوانية ونباتية ـ تلك التي تشكل مخزون القبيلة ـ تهيمن على اهتمامات رجال القبيلة.

الطبيعة بالنسبة للإنسان البدائي هي المكان الحي لحفظ غذائه ـ وخاصة في المراحل الأدنى من المعرفة ـ وعليه أن يتجمع مباشرة كي يجمع ويطهو ويأكل عند جوعه. والطريق من البرية إلى بطن الهمجي، وبالتالي إلى ذهنه قصيرة جداً، والعالم بالنسبة له خلفية لا تمايز بينها حيث برز فيها المفيد والأولوي، للذي يؤكل من أنواع الحيوانات والنباتات. والذين عاشوا في الغابة وشاركوا الهمجيين جمع الثمار ورحلات الصيد أو الذين أبحروا معهم في الأهوار، أو الذين أمضوا ليالي مقمرات على شواطىء رملية بانتظار أسراب السمك أو ظهور سلحفاة، أولئك يعرفون مقدار دقة وانتقائية واهتمام الهمجي. وكيف يتعلق بدلالات وممرات وعادات وخصوصيات طرائده، بينما يبقى مع ذلك غير مبال تماماً تجاه أي حافز آخر. كل من هذه المظاهر والمظاهر المماثلة عادة ما تأخذ شكل نواة تلتف حولها جميع اهتمامات ودوافع ومشاعر القبيلة التي تميل لبلورتها، وتبني حول كل مظهر من هذه المظاهر انفعالاً ذا طبيعة اجتماعية يجد تعبيره بشكل طبيعي في فن شعبي، ومعتقد، وطقس.

يجب التذكر أيضاً أن نموذج الدافع نفسه الذي يأخذ شكل اهتمام حاد بالحيوانات عند

الأطفال ويجعلهم يفرحون للطيور وينكمشون من الزواحف، يضع هذا الدافع الحيوانات في الصف الأمامي من الطبيعة بالنسبة للإنسان البدائي. بصلة النسب العامة مع الإنسان، تتحرك، تصدر أصواتاً، تظهر مشاعر، لها أجسام ووجوه مثله، وبواسطة قواها المتفوقة، تطير الطيور في الفضاء، وتسبح الأسماك تحت الماء، تجدد الزواحف جلودها وحياتها، وتستطيع الاختفاء في الأرض، بكل هذه فإن الحيوانات التي تمثل الحلقة الوسط بين الإنسان والطبيعة وغالباً ما تفوقه قوة، ورشاقة ومكراً - عادة طرائده التي لا تنفصل عنه - تحتل مكانة استثنائية في نظرة الهمجي للعالم.

البدائي مهتم من أعماقه بمظهر وخواص الحيوانات، فهو يرغب بامتلاكها والسيطرة عليها كأشياء مفيدة وصالحة للأكل، وأحياناً يعجب بها ويخافها. تلتقي جميع هذه الاهتمامات وتقوي بعضها وتعطي نفس التأثير: الانتقاء - أحد مشاغل الإنسان الرئيسية في داخله - لعدد محدد من الأصناف الحيوانية كمرتبة أولى، ونباتية في مرتبة ثانية، بينما الأشياء الجامدة أو التي يصنعها الإنسان بنفسه تمثل بشكل لا جدال فيه مرتبة ثانوية، إدخال وظيفي لمواد ليس لها علاقة بجوهر الطوطمية.

طبيعة اهتمام الإنسان في الأجناس الطوطمية تدل بوضوح أيضاً على نموذج المعتقد والعبادة المتوقعة. وما دامت هناك رغبة في السيطرة على الأنواع الخطرة والمفيدة أو الصالحة للأكل، فإن هذه الرغبة ستقود إلى الاعتقاد بقوة خاصة فوق الأنواع وذات صلة قربى معها، جوهر مشترك بين الإنسان والحيوان والنبات. ويتضمن اعتقاد كهذا اعتبارات محددة من جهة، ومن جهة أخرى قيوداً، أكثرها وضوحاً منع القتل والأكل. ويهب هذا الاعتقاد الإنسان مقدرة خارقة للطبيعة على المساهمة الطقوسية في توافر الأجناس وازديادها وقدرتها على الحياة.

هذا الطقس يؤدي إلى أعمال ذات طبيعة سحرية ومن خلاله تنتج الوفرة. وسيميل السحر في جميع مظاهره - كما سنرى حالاً - لأن يصبح متخصصاً، مانعاً، وإدارياً، ووراثياً ضمن عائلة أو عشيرة. والتكاثر السحري لكل جنس في الطوطمية سيصبح بشكل طبيعي الواجب والامتياز لاختصاصي تساعده أسرته، وتصبح الأسر مع مرور الزمن عشائر لكل منها زعيمها، كساحر رئيس لطوطمها.

الطوطمية في أبسط اشكالها الأولية - كما توجد في وسط استراليا - هي نظام للتعاون السحري، وعدد من العبادات العملية لكل منها قاعدتها الاجتماعية الخاصة بها، ولكن لجميعها غاية مشتركة واحدة وهي تزويد القبيلة بالوفرة.

وهكذا يمكن تفسير الجانب السوسيولوجي للطوطمية بمبادىء السوسيولوجيا السحرية البدائية بشكل عام. ووجود العشائر الطوطمية وعلاقتها المتبادلة مع العبادة والمعتقد هي مجرد مثال للسحر الإداري ولميل عائلة واحدة لوراثة الطقس السحري. وهذا التفسير مكثف لحد ما، كما أنه يحاول توضيح أن الطوطمية ليست نمواً غريباً في التنظيم الاجتماعي وفي المعتقد والعبادة

وليست نتيجة مصادفة لحادثة خاصة ما أو مجموعة مصادفات، بل هي النتيجة الطبيعية لظروف طبيعية.

وهكذا نجد أن أسئلتنا قد أجيب عليها. فاهتمام الإنسان الانتقائي بعدد محدد من الحيوانات والنباتات، والطريقة التي عبرت عن هذا الاهتمام بشكل طقوسي وبشكل مشروط اجتماعياً يبدوان كنتيجة طبيعية لوجود بدائي، ولمواقف الهمجي العفوية تجاه الأشياء الطبيعية وتجاه مشاغله المسيطرة عليه. من وجهة نظر البقاء، من الحيوي ألا يلغى أبداً اهتمام الإنسان بالأجناس التي لا تنفصل عنه عملياً، ويجب أن يعطيه إيمانه بمقدرته على السيطرة عليها قوة وتحملاً في مطارداته ويحرض ملاحظته ومعرفته بعادات وطبائع الحيوانات والنباتات.

وهكذا تظهر الطوطمية كنعمة أسبغها الدين على جهود الإنسان البدائي في تعامله مع محيطه المفيد، وعلى "صراعه من أجل الوجود". وفي نفس الوقت، تطور تقديره لتلك الحيوانات والنباتات التي يعتمد عليها، والتي يشعر تجاهها بالامتنان لحد ما لكنه مضطر للقضاء عليها. وينبع كل هذا من اعتقاد الإنسان بقرابته لتلك القوى الطبيعية التي يعتمد عليها بشكل رئيسي.

وهكذا نجد قيمة أخلاقية وأهمية حيوية في الطوطمية، نظام المعتقدات والممارسات والتراتب الاجتماعي الذي يبدو لأول وهلة مجرد نزوة فخرية طفولية وغير مترابطة للهمجي.

4 ـ الموت وتوحيد الجماعة

الكارثة النهائية للحياة / الموت / هي الأقوى والأعظم أهمية، طبقاً لجميع مصادر الدين. فالموت: هو بوابة العبور إلى العالم الآخر ـ في أكثر من المعنى الحرفي. ووفقاً لمعظم نظريات الدين البدائي، استمدت العديد من الأديان، إن لم تكن جميعها الإلهام الديني من هذا العبور. وفق هذه الآراء المعتقدية والصحيحة على العموم، على الإنسان أن يحيا حياته في ظل الموت، ويجب على المرء الذي يتعلق بالحياة ويستمتع بها لأقصى درجة أن يخشى وعيد نهايتها، وعلى الذي يواجه بالموت أن يلتفت نحو وعد الحياة. الموت ونكرانه /الخلود/ قد كونه دائماً ـ كما اليوم ـ الفكرة الأكثر صحة لهواجس الإنسان. فالتعقيد الشديد لردود الإنسان الانفعالية تجاه الحياة يجد بالضرورة مثيله في موقفه تجاه الموت. ما نشر في الحياة على مساحة كبيرة وتبدى في سلسلة من خبرات وأحداث هي هنا عند نهايتها فقط مكثفة في كارثة واحدة، تثير انفجاراً معقداً وعنيفاً لمظاهر دينية.

الموقف من الموت أكثر تعقيداً بشكل لا متناه حتى بين أكثر الشعوب بدائية، ويمكنني أن أضيف أنه أكثر شبهاً بموقفنا، وهو أكثر تعقيداً مما يعتقد عادة. وكثيراً ما يقول الأنثربولوجيون: إن الشعور السائد لمن هم على قيد الحياة عند رؤية جثمان ميت هو شعور بالرعب وخوف من الشبح. هذا الموقف التوأم يتبدى حتى من قبل سلطة ليست أقل من Wilhelm Wundt نواة جميع المعتقدات والممارسة الدينية. المشاعر بالغة التعقيد ومتناقضة حتى، العناصر المسيطرة فهي حب للميت واشمئزاز من جثته، ارتباط عاطفي مع الشخصية التي لا تزال تتسكع حول الجسد وخوفٌ محطم من الشيء الرهيب الذي خيم. هذان العنصران يبدوان ممتزجين ومتفاعلين كل منهما مع الآخر. وينعكس هذا في السلوك العفوي وفي إجراءات الطقوس عند الموت، في الاعتناء بالجثمان، وفي حالات التخلص منه، وفي حالات بعد الدفن، وفي طقوس إحياء ذكراه. الأقرباء المقربون: الأم الحزينة لموت ابنها، والأرملة لموت زوجها والطفل لموت والده، يظهرون دائماً، بعضاً من الرعب، والخوف، ممتزجين بحب ورع. فالعنصران السلبيان لا يظهران أبداً لوحدهما أو حتى لا يظهران كمسيطرين.

تظهر إجراءات الدفن في كل أنحاء العالم تشابهاً مذهلاً. حينما يقترب الموت فإن المجتمع كله أحياناً أو الأقرباء المقربين - في أية حال - يتجمعون حول الإنسان الميت، ويتحول الموت - وهو العمل الأكثر خصوصية، والذي يستطيع إنسان واحد أن يؤديه - إلى حدث قبلي عام. كقاعدة، يحدث اهتمام على الفور، فبعض الأقارب سيبقون قرب الجثمان لمراقبته، وآخرون يجرون استعدادات الاعتناء بالنهاية ونتائجها، وربما آخرون يؤدون بعض الأعمال الدينية في بقعة مقدسة. وفي أجزاء محددة من Melansia فإن الأقارب الحقيقيين يجب أن يبقوا على مسافة والأقرباء عن طريق التزاوج هم فقط من يقوم بإجراءات الدفن بينما في بعض قبائل استراليا يلاحظ الترتيب العكسي. فور وقوع الموت، يغسل الجثمان ثم يدهن ويزين بالحلي، وأحياناً تسد الفتحات الجسدية، وتربط اليدان والساقان، ثم يعرض على مرأى من الجميع، ويبدأ الندب الفوري وهو الجانب الأكثر أهمية.

أولئك الذين شاهدوا الموت ونتائجه بين الهمجيين، والذين يستطيعون مقارنة هذه الأحداث مع مثيلاتها بين الشعوب غير المتحضرة لا بد أنه سيصعقون من التشابه الأساسي للإجراءات. يوجد دائماً - بشكل أو بآخر - انفجارات حزن درامية تقليدية، وعويل حزين، غالباً ما يتحول لدى الهمجيين إلى تمزيق جسدي ونتف للشعر. وهذا يحدث دائماً في مشهد عام ومرتبط بدلائل مرئية للحداد كتلطيخ الجسم بالطين الأسود أو الأبيض، أو بحلق الشعر أو جعله أشعث، وارتداء ملابس غريبة أو ممزقة.

يجري الحداد مباشرة حول الجثمان وهو عادة مركز الاهتمام الورع وأبعد من أن يمنع أو

يبعث الخوف. وكثيراً ما توجد أشكال طقوسية للتدليل أو البرهنة على الاحترام كوضع الجثمان على ركب أشخاص جالسين صامتين متعانقين. وتعتبر هذه الأعمال في الوقت ذاته عادة خطرة وبغيضة، يجب أن تنجز الواجبات على حساب القائم بها. وبعد فترة يتوجب التخلص من الجثمان "الدفن في قبر مفتوح أو مغلق، أو الترك في كهوف أو على منصات أو في أشجار مجوفة أو على الأرض في مكان بري موحش، أو حرقه أو وضعه في قارب عائم". هذه هي الأشكال العادية للتخلص من الجثمان.

ربما يقودنا هذا إلى أهم نقطة وهي الميل المتناقض المزدوج لحفظ الجسد وحماية شكله من الأذى أو الاحتفاظ بأجزاء منه من جهة، ومن جهة ثانية، الرغبة في التخلص منه وإزاحته من الطريق وإبادته كلياً. والتحنيط والحرق هما التعبيران الأشد تطرفاً في هذا الميل المزدوج.

لا يمكن اعتبار التحنيط أو الحرق أو أي شكل وسط بينهما محدد بظرفية المعتقد، كظاهرة تاريخية لمرحلة حضارية أو أخرى حازت على شموليتها بآلية الانتشار والاحتكاك فقط. لأنه قد عبر في هذه العادات بوضوح عن الموقف الأساسي لعقل قريب أو صديق أو محب للميت الذي لا يزال على قيد الحياة، وعن اللهفة على جميع ما يتبقى من الشخص الميت والكراهية والخوف من التحول المرعب الذي قام به الموت.

تنوع ممتع ومتطرف لهذا الموقف ذي الحدين يعبر عنه بطريقة رهيبة "أكل لحم البشر المقدس: وتتم عادة بتوزيع لحم الشخص الميت بتقوى ويجري ذلك بمقت واشمئزاز شديدين، وغالباً ما تتبعه نوبة من التقيؤ العنيف. وفي الوقت ذاته يشعر به كعمل ذي دلالة كبيرة على التبجيل والولاء. في الحقيقة يعتبر واجباً مقدساً بين الميلانزيين في New Guinea، حيث درست هذا الأمر وشاهدته بأم عيني، ولا يزال يمارس بشكل سري بالرغم من أن الحكومة البيضاء تعاقب عليه بشدة. وتلطيخ الجسم بدهن الميت متفشياً في استراليا ولربما في Papuasia وهي تنويع لهذه العادة.

في جميع شعائر كهذه توجد رغبة للإبقاء على الرابطة والميل المماثل لتحطيمها، وهكذا فإن شعائر الدفن تعتبر ملوثة وغير نظيفة، والاحتكاك بالجثمان مدنس وخطر، وعلى القائمين على الدفن أن يغتسلوا وينظفوا أجسامهم ويزيلوا كل آثار الاحتكاك بالجثمان وأن يمارسوا تطهراً طقوسياً. مع ذلك تجبر الشعائر المتعلقة بالدفن الإنسان على أن يتغلب على اشمئزازه وأن يهزم مخاوفه وأن يجعل النصر للتقوى والمودة ومعهما الاعتقاد بحياة مستقبلية وبقاء الروح، وهنا نلمس واحدة من أهم وظائف العقيدة الدينية.

أكدت في التحليل السابق على القوى الانفعالية المباشرة التي يخلقها الاحتكاك بالموت وبالجثمان لأنها تحدد وبشكل أساسي سلوك الباقين على قيد الحياة بأقصى قوة. لكن يتصل بهذه العواطف وينبثق عنها فكرة الروح، والاعتقاد بالحياة الجديدة التي دخلها الراحل. وهنا نعود إلى

مسألة "الأنيمزم" التي بدأنا بها عرضنا للحقائق الدينية البدائية. ما هو جوهر روح ما، وما هو الأصل النفسي لهذا المعتقد؟

من المحتمل كنتيجة لغرائز كامنة في أعماق الهمجي وهي غرائز مشتركة بين الإنسان والحيوان ـ هو يخاف الموت جداً ولا يريد إدراكه كنهاية، ولا يستطيع مواجهة فكرة التوقف التام الذي يعني الموت. فكرة الروح والوجود الروحي قريبة في متناول اليد، تقدمها خبرات كتلك التي إكتشفها ووضعها Tylor. ومن خلال التمسك بها يصل الإنسان إلى إيمان معز باستمرارية روحية وحياة بعد الموت. مع ذلك فإن هذا الاعتقاد لا يبقى دون تحد في تعقيده، تلاعب مزدوج للأمل والخوف الذي يحدث دائماً في مواجهة الموت. للصوت المعزى بالأمل والرغبة الغامرة بالخلود، وللصعوبة في مواجهة مستحيلة لقدر الإنسان على مواجهة "الموت"، كل هذه، هواجس مرعبة قوية ومتعارضة مع شهادة الحواس، والتحلل المقيت للجثة، والاختفاء المنظور للشخصية. على ما يبدو، أن بعض الإيحاءات الغريزية من الخوف والرعب تهدد الإنسان في جميع مراحل الحضارة بفكرة الفناء بمخاوف مخبأة وهواجس. وهنا في هذا التلاعب للقوى الانفعالية في داخل هذا المأزق الأكبر للحياة والموت النهائي يدخل الدين منتقياً الموقف الإيجابي، المنظور المعزي، الاعتقاد الثمين ثقافياً ـ بالخلود، والاعتقاد بالروح مستقلة عن الجسد، واستمرارية الحياة بعد الموت. في الطقوس المتنوعة عند الموت، وفي إحياء ذكرى ومشاركة الراحل، وعبادة أشباح الأسلاف يقدم الدين شكلاً ومحتوى للمعتقدات المنقذة.

وهكذا فإن الاعتقاد بالخلود هو نتيجة إيحاء انفعالي، وضع معياره الدين، أكثر من كونه عقيدة فلسفية بدائية. واعتقاد الإنسان بحياة مستمرة هو واحد من أفضل النعم التي قدمها الدين الذي يحاكم وينتقي الأفضل من بين البديلين المقترحين ـ في الحفاظ على الذات ـ الأمل بحياة مستمرة أو الخوف من الفناء. الاعتقاد بالأرواح هو نتيجة الاعتقاد بالخلود، والمادة التي تصنع منها الأرواح هي العاطفة الدفاقة والرغبة في الحياة أكثر مما هي مكونة من مادة ظلية مبهمة تسكن أحلامه وأوهامه. فالدين ينقذ الإنسان من الاستسلام للموت والفناء، وبفعله هذا يستفيد فقط من ملاحظة الأحلام والخيالات والرؤى. والنواة الحقيقية للأنيمزم تكمن في أعماق الحقيقة الانفعالية للطبيعة البشرية الرغبة بالحياة.

وهكذا فإن شعائر الحداد والسلوك الطقسي بعد الموت مباشرة يمكن أن تؤخذ كنموذج للفعل الديني، بينما الاعتقاد بالخلود وباستمرارية الحياة والعالم الآخر يمكن أن يؤخذ كدليل للإيمان وعلى أنه نموذج أصلي.

هنا كما في الطقوس الدينية الموصوفة سابقاً نجد أعمالاً مكتفية بذاتها، والهدف منها يتحقق في ممارستها، اليأس الطقسي، المآتم، أعمال الحداد، تعبر عن عاطفة الحرمان والخسارة عند الجماعة كلها. فهم يقرون ويظهرون المشاعر الطبيعية للأحياء، ويخلقون حادثة اجتماعية من

حقيقة طبيعية. مع أنه في أفعال الحداد، وفي الندب واليأس التقليدي، وفي التعامل مع الجثمان والتخلص منه، لا يحدث شيء متطرف، هذه الأفعال تقوم بوظيفة هامة وذات قيمة لا بأس بها بالنسبة للثقافة البدائية.

ما هي هذه الوظيفة ؟

إن طقوس الإدخال الديني كما وجدناها تقوم بوظائفها في تقديس التراث، وطقوس الطعام، وطقوس التضحية تشد الإنسان إلى المشاركة مع الآلهة، مع قوى الوفرة النافعة. والطوطمية تضع معايير موقف الإنسان العملي والمفيد في اهتمامه الانتقائي تجاه محيطه. إن تكن وجهة النظر هذه المأخوذة من الوظيفة البيولوجية للدين صحيحة، فإن دوراً مماثلاً يجب أن يلعبه طقس الدفن كله أيضاً.

إن موت رجل أو امرأة في جماعة بدائية مؤلفة من عدد محدود من الأفراد، هو حادث ذو أهمية ليست قليلة، الأقرباء المقربون والأصدقاء سينزعجون حتى أعماق حياتهم العاطفية. وجماعة صغيرة إذا حرمت من أحدِ أفرادها ـ وخاصة إذا كان هاماً ـ فإنها تشوه بشدة، وتكسر الحادثة المسار العادي للحياة كلها وتهز الأسس الأخلاقية للجماعة. الميل القوي الذي أصرينا عليه في الوصف الوارد أعلاه: يفسح المجال للخوف والرعب، لهجر الجثمان، للهرب من القرية، وإتلاف كل ما يتعلق بالشخص الميت. أن يفسح المجال لكل هذه الدوافع لأن توجد، فستكون خطراً كبيراً يهدد بتفسخ الجماعة، وتدمير الأسس المادية للثقافة البدائية. لذلك فالموت في مجتمع بدائي يعني أكثر بكثير من مجرد رحيل فرد. إن تحريك جزء من أجزاء القوى العميقة لغريزة الحفاظ على الذات، يجعلها تهدد التماسك والتضامن في الجماعة، وعلى هذا يعتمد تنظيم ذلك المجتمع وتراثه، وفي نهاية الأمر ثقافته كلها. لأنه لو استسلم الإنسان البدائي دائماً إلى دوافع التفسخ في رد فعله تجاه الموت، فإن استمرارية التراث ووجود حضارة مادية لكانت أمراً مستحيلاً.

لقد رأينا من قبل كيف أن الدين يهب الإنسان نعمة التكامل العقلي، بإضفاء القدسية، ووضع المعايير لمجموعة الدوافع الأخرى. نفس الوظيفة بالضبط يؤديها الدين للجماعة كلها في طقسية الموت التي تربط الأحياء بالجسد وتلفت انتباههم إلى مكانة الموت. وفي المعتقدات المتعلقة بوجود الروح وتأثيراتها المفيدة أو نواياها الحاقدة، وفي واجبات سلسلة الطقوس التضحوية أو التذكارية، في جميع هذه فإن الدين يعادل القوى المركزية للخوف واليأس والانحطاط الخلقي، ويقدم أكثر الوسائل قوة لإعادة توحيد تضامن الجماعة المهزوز، ولإعادة ترسيخ قيمها الأخلاقية.

باختصار، يؤكد الدين هنا انتصار التراث والثقافة، على مجرد الرد السلبي للغريزة المنحرفة.

بشعائر الموت نكون قد أنهينا بحث النماذج الرئيسية لأنواع السلوك الديني. فقد تتبعنا محن

الحياة كخط موجه أساسي في بحثنا، وقد عالجنا القضايا الجانبية أيضاً، مثل الطوطمية وعبادات الطعام والتكاثر، والتضحية، والتقديس، وطقوس إحياء الأجداد، وطقوس الروح لكن كما عرضت نفسها.

وسنبدأ الآن بمناقشة أحد النماذج آنفة الذكر وأعني - الأعياد الفصلية، والطقوس ذات السمة الجماعية أو القبلية.

السمة العلنية والقبلية
للأديان البدائية

السمة الاحتفالية والجماعية لطقوس العبادة هي سمة واضحة للدين بشكل عام. فمعظم الممارسات المقدسة تحدث في شكل جماعي حقاً، والاجتماع السري المقدس للمؤمنين وهم متحدون في الصلاة والتضحية والابتهال أو الشكر هو النموذج الأول لأي طقس ديني. يحتاج الدين إلى المجتمع ككل ليتعبد أفراده سوياً أشياءه المقدسة وآلهته، والمجتمع يحتاج الدين لصون القانون الأخلاقي والاستقرار.

إن السمة العامة للعبادة في المجتمعات البدائية، وتبادل العطاء بين الإيمان الديني والتنظيم الاجتماعي واضح ـ على الأقل ـ كما في الحضارات الأعلى. يكفي أن نلقي نظرة على عرضنا السابق للظواهر الدينية لنرى أن طقوس الولادة، وشعائر الإدخال الديني، ومراسم دفن الميت، وعملية الدفن، وعمليات الحداد والذكرى التأبينية والتضحية، والطقس الطوطمي، هي واحدة، وجميعها عامة وجماعية، وغالباً ما تؤثر على القبيلة كلها وتمتص كل طاقاتها أثناء أدائها. هذه السمة العلنية (اجتماع أعداد كبيرة) واضحة وخاصة في الأعياء السنوية والدورية التي تقام على فترات في أوقات الوفرة عند جني المحصول، أو في ذروة فصل الصيد البري أو البحري. وتسمح هذه الأعياد للناس بالانغماس في جوهم المرح، والاستمتاع بوفرة محاصيلهم وصيدهم وأن يقابلوا أصدقاءهم وأقاربهم، وتجند المجتمع كله في أوج قوته، وأن يفعلوا ذلك في حالة من السعادة والانسجام. في فترات كهذه وخلال الاحتفالات تتم زيارات الراحلين أي: تعود أرواح الأجداد والأقارب الميتين، وتتلقى النذور ودماء الأضاحي المسالة، وتختلط مع الأحياء في ممارسات العبادة وفي أفراح العيد. أو أن الأحياء يتذكرون الموتى عادة حتى وإن لم يزوروونهم فعلاً، في شكل دين الأجداد. واحتفالات كهذه، لكونها تقام مراراً، فإنها تجسد طقس المحاصيل المخزونة وعبادات أخرى للنباتات. لكن ومهما تكن النتائج الأخرى لهذه الاحتفالات، فليس هناك شك بأن الدين يتطلب وجود أعياد دورية أو فصلية، وحشد كبير من الناس مع مظاهر ابتهاج وعيد، ووفرة من الطعام وتراخي القواعد والمحرمات. يجتمع أفراد القبيلة، ويتساهلون في القيود المعتادة، وخاصة العوائق التقليدية المتحفظة في الاتصال الجنسي والاجتماعي. حيث تشبع الرغبات لحد الفحش، ويتم الاشتراك في الملذات، فهناك عرض يأخذ منه كل واحد ما يطيب له، ويشارك فيه بسخاء. وهناك إلى جانب المنفعة المادية المتجسدة في وفرة السلع المادية، هناك الاهتمام في حشد الناس، في الرعايا، في القبيلة ككيان.

يجب أن توضع هذه الأعياد ذات المرح الدوري التي يجتمع فيها عدد من العناصر الاجتماعية الواضحة ضمن مجال: السمة القبلية لجميع الطقوس الدينية تقريباً، و"الشمولية الاجتماعية لقيم أخلاقية" و"عدوى الذنب، وأهمية التقاليد والتراث المحض" في الدين والأخلاق البدائية. وفوق كل شيء يجب أن توضع ضمن مجال إثبات هوية القبيلة كلها كوحدة اجتماعية مع دينها، أي: غياب أي تعصب ديني أو خلاف أو بدع في الدين البدائي.

1 ـ المجتمع كجوهر الإله.

جميع هذه الحقائق، وخاصة الحقيقة الأخيرة تدل على أن الدين هو شأن قبلي، وتذكر بالقول الفصل الشهير لـ(روبرتسون سميث): "إن الدين البدائي هو شأن الجماعة أكثر مما هو شأن الفرد". تحتوي وجهة النظر المبالغة هذه، مقداراً كبيراً من الصحة. لكن في العلم: إدراك مكمن الحقيقة من جهة، والتنقيب وتسليط الأضواء كلها عليها من جهة أخرى، هما موضوع واحد. لم يفعل (روبرتسون سميث) في هذه المسألة أكثر من طرح المشكلة الهامة التالية: لماذا يؤدي الإنسان البدائي طقوسه علنياً؟ وما هي العلاقة بين المجتمع والحقيقة التي كشفها الدين وعبدت فيه؟

لقد أعطى بعض الأنثروبولوجيين المعاصرين، كما نعلم إجابة بسيطة للغاية، وتبدو شاملة ولاذعة، على هذه الأسئلة. البروفسور Durkheim وأتباعه يؤكدون أن الدين اجتماعي بالنسبة لجميع كينوناته "إلهه أو آلهته"، فالمادة المكونة لجميع الأشياء الدينية ليست أكثر ولا أقل من المجتمع مؤلهاً.

هذه النظرية، تبدو جيدة لشرح الطبيعة العامة للدين، والإيحاء والعزاء اللذين يستمدهما الإنسان منه، وطبيعة الحيوان الاجتماعية (من التجمع)، وعدم التساهل الذي يبديه الدين وخاصة في مظاهره الأولى، وقدرة الأخلاق على الإقناع، وحقائق أخرى مماثلة. هذه النظرية ترضي أيضاً نزعتناالديموقراطية المعاصرة والتي تظهر علم الاجتماع كميل لتفسير "الكل" عن طريق "القوى الجماعية" أكثر من "القوى الفردية". هذه النظرية التي تظهر كحقيقة علمية رزينة صوت الشعب كصوت الله، بالتأكيد ستكون مناسبة للإنسان المعاصر.

مع ذلك وبعد تفكير ستنبثق شكوك خطيرة جداً حول هذه النظرية. فكل امرىء مارس الدين يعرف من أعماقه وبكل إخلاص بأن اللحظات الدينية الأقوى تأتي في العزلة، في حالة الابتعاد عن العالم، في حالة تركيز وتجريد عقلي، ولا تأتي في حالة حيرة جماعية. هل يستطيع دين

بدائي أن يكون خالياً تماماً من وحي العزلة؟ ليس لأي شخص يعرف الهمجيين للوهلة الأولى أو من خلال دراسة دقيقة للأدب أن يشك بذلك. حقائق كهذه وقبل عزل المُدخَلين عند الإدخال الديني، تفردهم، والصراعات الشخصية أثناء التعذيب والمشاركة مع الأرواح والآلهة وقوى في مناطق موحشة، جميع هذه تظهر لنا أن الدين البدائي عاش غالباً في عزلة. وكما رأينا سابقاً أن الاعتقاد بالخلود لا يمكن أن يفسر دون النظر إلى الإطار الديني لعقل الفرد الذي يواجه موته الآتي بخوف وأسى. والدين البدائي لا يفتقر كلية إلى أنبيائه وعرافيه، وشارحي معتقداته. حقائق كهذه بالرغم من أنها بالتأكيد لا تثبت أن الدين فردي حصراً، إلا أنها تجعل من الصعب فهم كيف يمكن اعتبار الدين "اجتماعياً" محضاً وبسيطاً.

ومن جديد، فجوهر الأخلاق ـ خلافاً للقواعد القانونية أو العرفية ـ مدعم بالضمير. فالهمجي لا يصون أحد محرماته خوفاً من عقاب اجتماعي أو من الرأي العام. إنه يمتنع عن خرق هذا المحرم، جزئياً لأنه يخشى النتائج الشريرة المباشرة النابعة من إرادة إله أو قوى مقدسة، وبشكل رئيسي لأن مسؤوليته الشخصية وضميره يمنعانه من القيام بذلك. الطوطم، الحيوان المحرم، سفاح القربى، الاتصال المحرم، العمل أو الطعام المحرم، بغيضة إلى البدائي بشكل مباشر. لقد رأيت وشعرت أن الهمجيين ينقبضون من ارتكاب عمل محرم بنفس الرعب والاشمئزاز الذي ينقبض به المسيحي المتدين من ارتكاب ما يعتبره ذنباً. الآن، يعزى هذا الموقف العقلي جزئياً إلى تأثير المجتمع، ما دام التحريم موسوماً بالشناعة والمقت تراثياً. لكن هذا العامل يفعل في الفرد وفي قوى العقل الفردي، لذلك فهو ليس اجتماعياً محضاً ولا فردياً كذلك بل مزيجاً من كليهما.

يحاول البروفسور Durkheim أن يرسخ نظريته المدهشة بأن المجتمع هو المادة الخام "الألوهية" بتحليله لأعياد قبيلة بدائية. إنه يدرس على وجه الخصوص الطقوس الفصلية لسكان وسط استراليا. والهيجان الجماعي العظيم، خلال فترات التركيز في هذه الطقوس، يسبب جميع مظاهر دينهم. و"الفكرة الدينية نابعة من هيجانهم". وهكذا فإن Durkheim يؤكد على الفورة الانفعالية، على الإفراط، على القدرة المتزايدة التي يشعر بها كل فرد عندما يشكل جزءاً من ذلك التجمع، غير أن التفكير قليلاً كاف ليظهر أنه حتى في المجتمعات البدائية، تصعيد الانفعالات ورفع الفرد خارج نفسه محددة بتجمعات وظواهر الجماعة. العاشق قرب حبيبة قلبه، والمغامر الجسور الذي يهزم مخاوفه أمام خطر حقيقي، والصياد بين قبضتي حيوان متوحش، والحرفي الذي ينجز رائعة ما سواء كان همجياً أو مدنياً سيشعر تحت ظروف كهذه أنه قد تبدل ورُفع إلى أعلى، وأنه موهوب بقوى أسمى. ولا يمكن أن يوجد شك أن من هذه التجارب الفردية العديدة، حيث يشعر الإنسان بهواجس الموت، ووخزات القلق، وتمجيد النعمة، تنساب كمية كبيرة من الإيحاء الديني على الرغم من أن معظم الطقوس تجري بشكل جماعي فإن الكثير من الإيحاءات الدينية تحدث في العزلة.

بالمقابل توجد في المجتمعات البدائية أعمال جماعية "هيجان وعاطفة" شبيهة بأي طقس ديني لكنها لا تحوي أدنى لون ديني. العمل الجماعي في الحدائق كما شاهدته في Melansia عندما يغدو الرجال إلى العمل ممتلئين تنافساً وحيوية، وهم يغنون أغنيات إيقاعية، ويطلقون صيحات السعادة، وشعارات تحد تنافسية، مليئة كلها "بالهيجان الجماعي". لكن هذه الفورة دنيوية بذاتها، والمجتمع الذي يكشف نفسه في هذه الممارسة وأية ممارسة علنية أخرى لا يفترض عظمة إلهية أو ظهور ما يشبه إله. معركة، أو سباق بحري واحدة من أكبر التجمعات القبلية لأغراض حرفية أو مهرجان استرالي أو رقصة قروية، هي من وجهة النظر الاجتماعية والسيكولوجية أمثلة رئيسية على الهيجان الجماعي أيضاً.

وهكذا فإن "الجماعي" و "الديني" لهما نفس الامتداد من خلال احتكاكهما ببعضهما البعض، غير أن جانباً كبيراً من المعتقد والإيحاء الديني يجب إرجاعه إلى تجارب عزلة الإنسان، إذ يوجد الكثير من التجمع، والهيجان الذي ليس له معنى ديني أو غاية دينية.

مع ذلك إذا وسعنا تعريف "المجتمع" حتى يصبح كياناً خالداً، مستمراً من خلال التراث والثقافة، وكل جيل يتربى من قبل الجيل الذي سبقه ويقولب على شاكلته بميراث اجتماعي من الحضارة، هل نستطيع عندئذ استثناء مجتمع كمجتمع الألوهية البدائية؟ حتى وإن يكن الأمر كذلك فإن حقائق الحياة البدائية ستبقى متمردة على هذه النظرية. لأن التراث يشكل الكل الإجمالي للمعايير الاجتماعية، والعادات، وقواعد الفن، والوصايا، والمفاهيم، والأساطير والخرافات، وجزء فقط من هذا التراث ديني، بينما البقية هي بالأساس دنيوية.

كما رأينا في القسم الثاني من هذه المقالة، فإن معرفة الإنسان البدائي العقلية والعملية للطبيعة والتي هي الأساس لفنونه وحرفه ومشاريعه الاقتصادية ولإمكاناته البناءة، هذه المعرفة تشكل مملكة مستقلة في التراث الاجتماعي. والمجتمع كحافظ لتراث متراكم، وللدنيوي، لا يمكن أن يكون المبدأ الديني أو الإله، لأن مكانة الأخير هي في مملكة المقدس فقط. والأكثر من ذلك، فقد وجدنا أن إحدى المهمات الأساسية للدين البدائي وخاصة في تأدية طقوس الإدخال الديني والخفايا القبلية، هو تقديس الجزء الديني من التراث. لذلك فإن من الواضح أن الدين لا يمكن أن يستمد كل قداسته من ذلك المصدر الذي أصبح هو ذاته مقدساً من قبل الدين.

في الحقيقة يمكن تعريف "المجتمع" بالإلهي والمقدس فقط بواسطة التلاعب الذكي بالكلمات والنقاش السفسطائي المزدوج الحدين. إن نضع "الاجتماعي" فعلاً كمساو "للأخلاقي" وأن نوسع هذا المفهوم بحيث يغطي كل المعتقد، وجميع قواعد السلوك، وجميع أوامر الضمير، وأن نذهب أبعد من ذلك ونشخص القوة الأخلاقية ونعتبرها كروح جماعية، عندئذ فإن تعريف المجتمع بالإلهي لن يحتاج إلى براعة جدلية كبيرة للدفاع عنه. لكن ما دامت القواعد الأخلاقية مجرد جزء واحد من الميراث التراثي للإنسان، وما دامت القوة الأخلاقية ليست متطابقة مع المقدرة على الوجود (Power of Being) التي يعتقد أنها تنبع منها، وما دام في النهاية مفهوم

"الروح الجماعية" الميتافيزيقي في علم الأنثربولوجيا عقيماً، علينا أن نهمل النظرية السوسيولوجية للدين.

تلخيصاً للموضوع: وجهات نظر Durkheim ومدرسته لا يمكن قبولها. فقبل كل شيء ينشأ الدين في المجتمعات البدائية من مصادر فردية محضة إلى حد كبير. ثانياً: المجتمع كجماعة لا يؤدي دائماً ولا بشكل من الأشكال إلى إنتاج معتقدات دينية أو حتى حالات دينية للعقل، بينما الهيجان الجماعي كثيراً ما يكون ذا طابع دنيوي.

ثالثاً: التراث. الكل الإجمالي للقواعد والإنجازات الثقافية تحتضن، وفي مجتمعات بدائية تحفظ في قبضة قوية، الدنيوي والمقدس معاً.

وفي النهاية: هذا التصور للمجتمع، ومفهوم "روح الجماعة" هو في الحقيقة دون أي أساس وضد الطرق السليمة لعلم الاجتماع.

2 ـ الكفاءة الأخلاقية للمعتقدات الهمجية

لكي ننصف Robertson Smith و Durkheim ومدرستهما، علينا أن نعترف أنهما أظهرا عدداً من السمات المتعلقة بالدين البدائي. وفوق كل شيء بمبالغتهما في الناحية السوسيولوجية للدين البدائي، فقد طرقا عدداً من أكثر الأسئلة أهمية: لماذا تمارس في المجتمعات البدائية معظم الأفعال الدينية بشكل جماعي وعلني؟ ما هو دور المجتمع في إرساء قواعد السلوك الأخلاقي؟ لماذا لم يقتصر إلزام جميع أفراد قبيلة بدائية بالناحية الأخلاقية فقط بل تعداها أيضاً إلى المعتقد والميثولوجيا وجميع التراث المقدس؟ بكلمات أخيرة لماذا لا يوجد سوى كيان واحد من المعتقدات الدينية في كل قبيلة؟ ولماذا لم يكن هناك تساهل أبداً تجاه أي خلاف في الرأي؟

للإجابة على هذه الأسئلة علينا العودة إلى بحثنا في الظواهر الدينية، ونتذكر بعضاً من استنتاجاتنا التي توصلنا إليها، وأن نركز اهتمامنا بالأخص على الطريقة التي يعبر بها عن المعتقد والأخلاق الثابتين في دين بدائي.

دعنا نبدأ بالعمل الديني رقم (1) "طقوس الموت". فالدعوة إلى الدين هنا تنبع من محنة فردية، هي الموت الذي يهدد رجلاً أو امرأة. لا يحتاج فرد قط عزاء المعتقد والطقس بالقدر الذي يحتاجه أثناء تقديس قربان الموت، أو في التعزيات المقدمة له في المرحلة الأخيرة من رحلة حياته. أفعال عامة تقريباً في جميع الأديان البدائية موجهة ضد الخوف المسيطر، ضد الشك "الحاًت!" الذي لم يكن الهمجي متحرراً منه أكثر من الإنسان المتمدن. تؤكد هذه الأفعال أمله بأن هناك

حياة أخرى ليست أسوأ من الحياة الدنيا بل أفضل حقاً. ويعبر عن ذلك المعتقد كل الطقسي لأنه الموقف العاطفي الذي يحتاجه الإنسان الفاني، وهو العزاء الأعظم الذي يمكنه الحصول عليه في صراعه الكبير. وهناك خلف هذا التأكيد ثقل عدد من مواكب الطقوس الدينية المهيبة والتي تجبر المجتمع كله، في المجتمعات الهمجية، على التجمع والاهتمام بالميت والقيام بالواجبات تجاهه. هذه الواجبات بالطبع لا تطور أي سلوك تعاطفي مع الميت لأن هذا سيؤدي إلى هلع محطم فقط. بل على العكس تعارض خط السلوك الطقسي ويتناقض مع بعض من أقوى الانفعالات التي قد يصبح الإنسان الفاني ضحية لها. يعبر كل سلوك الجماعة ـ في الحقيقة ـ عن الأمل في الخلاص والخلود، وبهذا فإنه يعبر عن واحدة فقط من الانفعالات المتصارعة داخل الفرد. إن المأساة لا تبلغ نهايتها بعد الموت، مع أن الممثل الرئيسي يكون قد خرج. فهناك الأشخاص المنكوبون الذين يعانون سواء أكانوا همجاً أم متمدنين ويلقى بهم في فوضى عقلية خطرة. لقد قدمنا تحليلاً لهذا من قبل ووجدنا أنهم ممزقين بين الخوف والتقى، بين التبجيل والرعب، بين الحب والكراهية، إنهم في حالة عقلية قد تؤدي إلى تحطم عقلي. يأتي الدين لينتزع الفرد من هذه الحالة عن طريق ما يمكن تسميته بالتعاون الروحي في شعائر الدفن المقدسة. وقد رأينا أنه يعبر بهذه الطقوس عن عقيدة الاستمرارية بعد الموت بالإضافة إلى الموقف الأخلاقي تجاه الراحل. الجثمان ومعه شخص الإنسان الراحل مادة قوية للرعب إضافة لحب رقيق. ويؤكد الدين الجزء الثاني من هذا الموقف المزدوج، بجعل جسد الميت مادة واجبات مقدسة. فتقوية رابطة الاتحاد بين المتوفى حديثاً والأحياء هي حقيقة ذات أهمية هائلة لاستمرارية الحضارة ولحفظ التراث.

في كل هذا نرى أن المجتمع كله ينفذ أوامر التراث الديني، لكنه ينفذ هذه الأوامر لخدمة أفراد قلائل وهم المنكوبون، فهي تنشأ من صراع شخصي وهي حل لهذا الصراع. يجب التذكر أيضاً أن ما يمر به الحي في مناسبة كهذه يعده لموته هو. والاعتقاد بالخلود الذي عاشه ومارسه من خلال أمه وأبيه يجعله يدرك حياته المستقبلية بوضوح أكثر. من كل هذا علينا أن نميز في الطقسي، بشكل واضح، بين الجانب المعتقدي والأخلاقي من جهة وبين وسائل تدعيمهما، والطريقة التي يُحضّر بها الفرد لتلقي عزائه الديني من جهة أخرى. فمعتقد الاستمرارية الروحية بعد الموت، المنقذ، موجود سلفاً في عقل الفرد ولا يخلقه المجتمع.

الكل الإجمالي للميول الداخلية، المعروفة عادة باسم "غريزة الحفاظ على الذات"، هو في جذر هذا المعتقد، فالإيمان بالخلود، كما رأينا، وثيق الصلة بقسوة مواجهة المرء لفنائه أو فناء شخص قريب محبوب أو قريب. هذا الميل يجعل فكرة الاختفاء النهائي لشخصية إنسانية أمراً كريهاً لا يطاق ومدمراً اجتماعياً. فكرة الاختفاء والخوف منه كامنة دوماً في تجربة الفرد، وعن طريق نقيضها يتمكن الدين من إزالتها في الطقسي. هذه مسألة دينية أو ميتافيزيقية ستبقى وستنتشر سواء تحقق ذلك عن طريق عناية إلهية توجه التاريخ البشري مباشرة أم عن طريق عملية اصطفاء طبيعي تطور فيها حضارة ومعتقداً وطقساً للخلود. ولقد عمل الأنثربولوجي ما يكفي

عندما كشف عن هذه القيمة كظاهرة محددة للسلامة الاجتماعية ولاستمرارية الحضارة. وعلى أي حال فإننا نرى أن ما يفعله الدين في هذه المسألة هو انتقاء واحد من بديلين مقترحين على الإنسان بواسطة موهبته الغريزية. بعد أن تم هذا الاصطفاء، مهما يكن، فالمجتمع غير منفصل عن سَنِيهُ. فالفرد المنكوب في الجماعة غير قادر على الركون لقواه الذاتية وقد اجتاحه الخوف والأسى. ولن يستطيع بجهده الفردي تطبيق العقيدة على حالته. وهنا تتدخل الجماعة، الأفراد الآخرون الذين لم تطلهم الكارثة وغير المشتتين عقلياً أمام اللغز الميتافيزيقي، يستطيعون الاستجابة للمحنة وفق مسالك يمليها التسلسل الديني. وهكذا فإنهم يجلبون العزاء للذين حلت بهم المحنة ويقودونهم عبر ممارسات مريحة من الطقوس الدينية. من السهل دائماً احتمال الخطوب التي تلم بالآخرين. وضمن الجماعة، حيث الأغلبية فيها لم تطلهم وخزات الخوف والرعب، يستطيعون مساعدة الأقلية المنكوبة. بعد المرور عبر الطقوس الدينية، ينهض المنكوب متغيراً بإيحاء الخلود ومشاركة العزيز وترتيب العالم الآخر. فالدين يأمر بممارسة العبادة والجماعة تنفذ الأمر. إن عزاء الطقسي ليس اصطناعياً - كما رأينا - وليس مصنعاً للمناسبة. إنه النتيجة للميلين المُتنازعين الموجودين داخل رد الفعل الانفعالي للإنسان تجاه الموت: حيث يتكون الموقف الديني فقط من الاختيار والتأكيد الطقسي لأحد هذين البديلين وهو الأمل في حياة مستقبلية. وهنا فإن الالتقاء العام يعطي التأكيد والشاهد القوي للمعتقد. الموكب العام والطقسي يمارسان التأثير من خلال سريان الإيمان في سمو الموافقة الجماعية، وتأثير السلوك الجماعي. حشد يمثل طقساً مهيباً وكأنه شخص واحد، ويؤثر بشكل متفاوت، حتى بالمراقب غير المهتم، سيؤثر بشكل أكبر في المشارك. لكن الفارق بين التعاضد الاجتماعي كوسيلة وحيدة وضرورية لسن معتقد من جهة، وبين خلق المجتمع للمعتقد أو الإيحاء الذاتي للمجتمع من جهة ثانية يجب أن يشار إليه بنوع من التأكيد. ينادي المجتمع بعدد من الحقائق المحددة، ويقدم العزاء الأخلاقي لأفراده، لكنه لا يعطيهم التأكيد الغامض الأجوف لآلهته.

في طقوس الإدخال الديني، وهي نموذج آخر من الطقوس الدينية، وجدنا أن الطقسي يرسخ وجود قوة ما، أو شخصية ما، يستمد منها القانون القبلي قوته، وهي مسؤولة عن القواعد الأخلاقية الممنوحة للمُدخلين. وأن أبهة الطقس وصعوبات التحضير له والتعذيب، وجدت لجعل المعتقد مؤثراً قوياً ومعظماً. تجربة فريدة لا تنسى تُخَلقُ في حياة الفرد، وعن طريقها يتعلم تعاليم التراث القبلي، وقواعد أخلاقية. تعبىء القبيلة نفسها، وتوضع كل سلطتها في حالة حركة كي تشهد على سلطة وحقيقية الأشياء التي تُكشف. هنا من جديد، كما هي الحال عند الموت، علينا أن نتعامل مع محنة في حياة الفرد وصراع عقلي مرتبط بها.

في فن تحريك الدمى، على الشاب أن يمتحن قوته الجسدية وأن يتغلب على نضجه الجنسي كي يحتل مكانه في القبيلة. تحمل له هذه المكانة الوعود والامتيازات والإغراءات وفي نفس الوقت تفرض عليه الأعباء. يكمن الحل الصحيح للصراع في استجابته للتراث وخضوعه

للأخلاقية الجنسية في قبيلته، ولأعباء الرجولة، وينجز ذلك في طقوس الإدخال الديني. السمة العلنية لهذه الطقوس تؤمن كلاً من، ترسيخ عظمة المعطي النهائي للقانون، وتحقيق الانسجام والتجانس في التعاليم الأخلاقية. وبهذا تغدو شكلاً من ثقافة مركزة ذات سمة دينية. كما في كل التعليم، فالمبادىء الممنوحة منتقاة وثابتة وتؤكد فيما يوجد منها في الموهبة الطبيعية للفرد. فالعلنية، من جديد، هي مسألة أسلوب، بينما مضامين ما يُلقَّن ليست من اختراع المجتمع بل توجد في الفرد.

عندما نعود من جديد إلى عبادات أخرى: مثل احتفالات الحصاد، والتجمعات الطوطمية وتذور بواكير الثمار، وعرض الطعام الطقسي، نجد أن الدين يقدس الوفرة والأمن ويرسخ الموقف التبجيلي تجاه القوى الخارجية النافعة. علنية العبادة هنا ضرورية كأسلوب وحيد ملائم لترسيخ قيمة الطعام والتراكم والوفرة. عرض الجميع هذا، والإعجاب بالكل، والتنافس الثنائي بين المنتجين هي وسائل تخلق القيمة. لأن كل قيمة دينية واقتصادية يجب أن تملك سرياناً شاملاً. لكننا نجد، هنا من جديد، الانتقاء والتأكيد لواحد فقط من اثنين ممكنين من ردود الأفعال الفردية فتراكم الطعام إما أن يكون مشجعاً على استهلاك آني للطعام وعبث تجاه المستقبل، أو أن يحرض الإنسان على إيجاد وسائل لادخار الثروة واستخدامها لأهداف أسمى ثقافياً. يضع الدين وشمه على الموقف المثمّن ثقافياً ويدعمه بتشريع عام.

السمة العامة لأعياد كهذه تخدم وظيفة اجتماعية هامة، أخرى، فالأفراد في المجموعة التي تشكل وحدة ثقافية يجب أن تتصل ببعضها البعض من حين إلى آخر. وأن احتكاكاً كهذا إضافة إلى إمكانية الاستفادة منه في تقوية الروابط الاجتماعية محفوف بخطر الخلاف. ويعظم هذا الخطر عند التقاء الناس وقت الشدة والقحط والجوع، عندما لا تكون شهيتهم ورغباتهم الجنسية مشبعة يصبحون جاهزين للإنفجار. في الاجتماع الاحتفالي القبلي وقت الوفرة، عندما يكون كل فرد في حالة انسجام مع الطبيعة وبالتالي في حالة انسجام مع بعضهم لذلك يكون طابع اللقاء جو أخلاقي، أعني جواً من الانسجام العام والتساهل. حدوث فجور عرضي في تجمعات كهذه، وتراخي قواعد الجنس وبعض قواعد آداب التعامل من المحتمل إعادتها إلى نفس أسباب الاحتكاك أيضاً. يجب اجتثاث جميع دوافع الشجار والاختلاف، وإلا فإن تجمعاً قبلياً كبيراً لا يمكن أن ينتهي بسلام. فالقيمة الأخلاقية للانسجام والنية الحسنة تظهر على أنها أعلى من مجرد محرمات سلبية تكبح الغرائز البشرية الأساسية. ليس هناك فضيلة أسمى من المحبة، وفي الأديان البدائية، والأديان الأعلى منها، تمحو الفضيلة ذنوباً كثيرة وترجح كفتها.

ربما ليس من الضروري أن أغوص في تفاصيل جميع أنواع الممارسات الدينية الأخرى. فالطوطمية، دين العشيرة، الذي يؤكد التحدر العام من الحيوان الطوطمي أو النسب معه، ويطالب بسيطرة العشيرة الجماعية لتنظيم مخزونها، ويفرض على جميع أفراد العشيرة محرماً طوطمياً مشتركاً، وموقفاً تبجيلياً تجاه الأجناس الطوطمية، هذه الطوطمية يجب أن تبلغ طقوساً

عامة وتمتلك شخصية اجتماعية مميزة. عبادة السلف، الهدف منها هو الاتحاد في عصبة واحدة لأسرة من المتعبدين، النسب أو القبيلة، عليه أن يجمعهم سوياً في طقوس مشتركة في طبيعتها أو أنها ستفشل في إنجاز مهمتها. فالأرواح الحافظة لجماعات محلية، لقبائل أو مدن، آلهة محلية، أو آلهة إدارية أو آلهة محترفة يجب قبل كل شيء ومن خلال تعريفها أن تعبدها القرية، القبيلة، البلدة، المهنة أو الكيان السياسي.

أما في العبادات التي تقع على الخط الفاصل بين السحر والدين مثل طقوس Intichuma وشعائر البساتين العامة وطقوس الصيد البري وصيد السمك فإن ضرورة أدائها علانية واضحة، لأن هذه الطقوس مميزة بوضوح عن أية نشاطات عملية سابقة أو مرافقة للطقوس، ومع ذلك فهي نظيرها. يقابل التعاون في النشاط العملي فيها الطقوس العامة. فالطقوس تنجز مهمتها الثقافية، فقط بتوحيد مجموعة عمال في عمل عبادة.

في الحقيقة بدلاً من نفاذنا بشكل ملموس إلى جميع أنواع الطقوس الدينية قد نكون أرسينا فرضيتنا بنقاش مجرد: ما دام الدين يتمركز حول الأفعال الهامة، وما دامت جميع هذه الأفعال تتطلب اهتماماً عاماً من الجماعات المشتركة والمتعاونة، فكل طقس ديني يجب أن يكون عاماً وينفذ من قبل هذه الجماعات. فجميع محن الحياة، والنشاطات الهامة تثير الاهتمام العام في المجتمعات البدائية. وجميع هذه المجتمعات لديها طقوسها السحرية منها والدينية. إن كيان الناس الاجتماعي الذي يوحد من أجل العمل، أو يُجمع بحادث حاسم، هو نفسه الذي يقوم بالعمل الطقوسي أيضاً. نقاش مجرد كهذا مهما يكن صحيحاً، لن يتيح لنا الحصول على رؤية واقعية داخل آلية سن قوانين الأفعال الدينية العامة مثلما حصلنا عليها عن طريق عرضنا الملموس.

3 ـ مساهمات اجتماعية وفردية في الدين البدائي

إننا مساقون إلى الاستنتاج بأن العلنية هي الأسلوب الملازم للإيحاء الديني في المجتمعات البدائية. لكن المجتمع ليس هو مؤلف الحقائق الدينية ولا موضوعاً أقل إفصاحاً عن نفسه. فضرورة الوسط العام للعقيدة، والإعلان الجماعي لحقائق أخلاقية تعزى إلى أسباب عديدة دعنا نلخصها:

قبل كل شيء، التعاون الاجتماعي مطلوب للإحاطة بالكشف عن أشياء مقدسة، وعن كائنات خارقة للطبيعة بعظمة بهية. يخلق المجتمع، المنشغل بكل جوارحه في أداء الأشكال الطقوسية، الجو لمعتقد متجانس. وفي هذا العمل الجماعي يقوم من هم في أقل لحظات الحاجة لعزاء المعتقد وتأكيد الحقيقة بمساعدة أولئك الذين يحتاجون إليه كثيراً. وتوزع قوى القدر

المحطمة الشريرة في محنة وشدة روحيتين، من قبل نظام من التأمين المتبادل. في استلاب الموت، ومحنة البلوغ، وأثناء الخطر الوشيك والشر، في أوقات قد يستخدم فيها الرخاء بصورة حسنة أو سيئة، يضع الدين معايير الطريق الصحيح للتفكير والعمل، ويأخذ المجتمع الحكم ويكرره في انسجام. في المقام الثاني: الأداء العلني للعقيدة الدينية لا غنى عنه لصون الأخلاق في المجتمعات البدائية، فكل بند من الدين ينتج كما رأينا ـ تأثيراً أخلاقياً. وحتى تكون الأخلاق سارية على الجميع، يجب أن تكون شاملة. تَحَمُّلُ الروابط الاجتماعية، تبادل الخدمات والواجبات، وإمكانية التعاون، مبنية في كل مجتمع على حقيقة أن كل فرد يعرف ما هو متوقع منه، أي باختصار، يوجد معيار شامل للسلوك. إن أية قاعدة من القواعد الأخلاقية لا يمكن أن تعمل ما لم تكن متوقعة وما لم يكن بالإمكان الاعتماد عليها. وحيث أن القانون كما هو مدعم عن طريق أحكام وعقوبات، غائب في المجتمعات البدائية بشكل عام تقريباً، فإن القاعدة الأخلاقية بطابعها الذاتي والأتوماتيكي ذات أهمية قصوى لتشكيل أسس التنظيم والثقافة البدائية.

يجب أن تكون المبادىء الأخلاقية صريحة وعامة وشاملة، وهذا ممكن فقط في مجتمع لا يوجد فيه تلقين خاص للأخلاق، ولا قواعد شخصية للسلوك والشرف، ولا مدارس أخلاقية، ولا اختلافات في الرأي الأخلاقي.

ثالثاً وأخيراً: النقل والحفاظ على التراث المقدس يستلزم العلانية، أو على الأقل الجماعية في الأداء. إن من الأساسي لكل دين أن تُقر عقيدته، وتُعامل على أنها غير قابلة للتغيير، وألا تنتهك حرمتها مطلقاً. ويجب على المؤمن أن يكون مقتنعاً بشكل راسخ بأن ما سبق وقبله كحقيقة، محفوظ بأمانة، ومنقول بالضبط كما لقن، وموضوع فوق أية إمكانية للتحريف أو التغيير. وينبغي أن يمتلك كل دين حراسة ملموسة وموثوقة، تكفل عن طريقها مصداقية تراثه. في الأديان الأعلى، نعلم أن الأهمية القصوى لمصداقية الكتابات المقدسة، هي الهم الأكبر لنقاء النص وصدق التفسير وكان على الشعوب البدائية الاعتماد على الذاكرة البشرية، دون كتب أو نقوش، دون علماء لاهوت. مع ذلك فهم ليسوا أقل اهتماماً بنقاوة نصوصهم، وصيانتهم لها من التحريف وخطل القول.

هناك عامل واحد فقط يستطيع منع قطع استمرار الخيط المقدس، وهو مشاركة عدد من الناس في حفظ التراث. قانون الأسطورة العام بين بعض القبائل، التلاوة الرسمية للقصص المقدسة في مناسبات محددة، تجسيد أجزاء من المعتقد في طقوس مقدسة، الوصاية على أجزاء من التراث ممنوحة لجماعات خاصة من الرجال: وجمعيات سرية، عشائر طوطمية، مراتب من هم أكبر سناً، هذه كلها وسائل لصون المعتقد في الأديان البدائية. هكذا نرى أنه حيث لا يكون هذا المعتقد علنياً تماماً في قبيلة، فإن نوعاً من التنظيم الاجتماعي سيخدم هدف صيانته.

تشرح هذه الاعتبارات أيضاً، المعتقد في الأديان البدائية، وتبرر عدم تسامحها. فليست الأخلاق وحدها بل المعتقدات، يجب أن تكون متطابقة بالنسبة لجميع الأفراد في مجتمع بدائي.

ما دامت العقائد الهمجية قد اعتبرت أنها خرافات تافهة، أو ادعاء زائف، أو خيالات مريضة أو طفولية، وفي أفضل الحالات تأملات فلسفية خام، كان من الصعب أن نفهم لماذا تعلق بها الهمجي بعناد وإيمان كبيرين. لكن ما دمنا نرى أن كل شريعة من شرائع المعتقد الهمجي هي قوة حية بالنسبة له، وأن معتقده هو الإسمنت ذاته للبناء الاجتماعي ـ لأن أخلاقيته كلها مستمدة منه، وكل التزامه الاجتماعي، وهدوءه العقلي ـ فإن من السهل، أن نفهم أن ليس في وسعه التسامح. وإنه لمن الواضح أيضاً، أنك ما أن تبدأ الاستخفاف بـ"خرافاته"، حتى تدمر كل أخلاقيته، دون إعطائه فرصة كافية لاستبدالها.

هكذا نرى بوضوح، الحاجة إلى الطبيعة الجماعية والعلنية البارزة، لأفعال دينية، والحاجة إلى الشمولية في المبادىء الأخلاقية. وندرك بوضوح، لماذا هي بارزة في الأديان البدائية، أكثر بكثير مما هي عليه في أديان مدنية. المشاركة العلنية والاهتمام الاجتماعي في مسائل دينية، مادة واضحة، يمكن تفسيرها هكذا عن طريق أسباب عملية واضحة ملموسة، ليس هناك متسع لكينونة تكشف عن نفسها في قناع ماكر، لعابدين مضللين وحائرين في فعل الإيحاء ذاته. إن النصيب الاجتماعي، في سن القوانين الدينية، هو في الحقيقة شرط ضروري، لكنه غير كاف، أو أنه دون تحليل عقل الفرد، لا يمكننا أن نخطو خطوة واحدة في فهم الدين.

في بداية بحثنا للظواهر الدينية في القسم الثالث، وضعنا فارقاً بين السحر وبين الدين. وبعد ذلك، وأثناء عرضنا، تركنا الشعائر السحرية تماماً على حدة، وعلينا أن نعود الآن من جديد إلى هذه المملكة الهامة من الحياة البدائية.

فن السحر وقدرة الإيمان

السحر، كلمة تبدو بحد ذاتها أنها توحي بعالم احتمالات غامضة وغير متوقعة. فالسحر حتى لأولئك الذين لا يشتركون بذلك التوق إلى الخفي، إلى تلك المناطق داخل "الحقيقة الخفية"، إلى تلك الرغبة الرهيبة، التي يساعدها بحرية، في أيامنا هذه، انبعاث واهن لعقائد وطقوس قديمة نصف مفهومة، تحت أسماء الثيو صوفية و"تحضير الأرواح" والروحانيات، وعلوم زائفة عديدة، وعلوم وطرائق لأولئك، وحتى للعقل العلمي المتقد، فإنه موضوع ذو جاذبية خاصة. ربما بشكل جزئي لأننا نأمل أن نجد فيه، جوهر رغبات الإنسان البدائي وحكمته، وهذا ـ مهما يكن ـ جدير بالمعرفة. وجزئياً، لأن السحر يبدو أنه يثير في كل شخص قوى عقلية كامنة، بعضاً من آمالٍ متسكعة في الإعجازي، وبعضاً من معتقدات هاجعة في احتمالات الإنسان الغامضة. والشاهد علي هذا، هو القوة التي تحملها كلمات مثل "السحر، تعويذة، فتنه، يسحر ويفتن" في الأدب،حيث القيمة الداخلية للكلمات، والقوى العاطفية التي لا تزال تطلقها، وديمومتها الأطول، كل هذه تتكشف بأقصى درجات الوضوح.

عندما يتناول عالم الاجتماع، دراسة السحر، هناك حيث يحكم السحر على أنه الأعلى، حيث يمكن ـ حتى الآن ـ أن يوجد مكتمل التطور، أي بين همجي العصر الحجري، في عصرنا. فإنه سيجد ـ ويا لخيبته ـ فناً غير مصقول، ونثري، وخامل كلياً، يمارس لأسباب عملية محضة، وتسوده المعتقدات الضحلة الخام، وينفذ بأسلوب بسيط رتيب.

كي يميز السحر عن الدين فقد وصف على أنه مجموعة من الأفعال العملية المحضة كوسيلة لغاية. هذا ما كان يعنيه تعريف السحر الوارد سابقاً، ولقد وجدناه كذلك، عندما حاولنا تمييزه عن العلم والمهارات العملية التي يشبهها كثيراً. فهي متشابهة جداً على السطح، لدرجة أن الأمر يتطلب بعض الجهد، لتمييز الموقف العقلي المختلف أساساً عن الطبيعة الطقسية المحددة لأفعاله. السحر البدائي الذي يعرفه كل أنثربولوجي ميداني على هواه، غاية في الرتابة، وقلة الإثارة. فهو محدود جداً في وسائله، ومحدود في معتقداته، وقاصر في فرضياته الأساسية. تتبع أحد شعائر السحر، ادرس تعويذة واحدة، استوعب مبادىء معتقد سحري "الفن وعلم الاجتماع في قضية واحدة" فلن تعرف كل أفعال القبيلة فقط، بل وبإضافة وتنوع هنا وهناك ستتمكن من الاستقرار

كممارس للسحر في أي جزء من العالم، وستكون محظوظاً بما فيه الكفاية لأنك تؤمن بذلك الفن المطلوب.

1 ـ الطقس والتعويذة

دعنا، نلقي نظرة على عمل نموذجي من السحر، ونختار نموذجاً معروفاً جداً، ويعتبر عادة نموذج عمل من السحر الأسود، "رمي السهام السحرية". هي حرفة سحرية، من بين أنواع عديدة نصادفها في الهمجية، أو ربما هي الأكثر انتشاراً، عظم مدبب الرأس، أو عصا، أو سهم أو أحد أضلاع حيوان، يرمى بطريقة طقسية تقليدية، ويقذف، أو يوجه باتجاه الإنسان المراد قتله بالسحر. لممارسة طقس كهذا، لدينا عدد لا يحصى من الطرائق، في كتب السحر القديمة والشرقية، وفي مقاطع وصف إثنوغرافي، وحكايات الرحالة. لكن الجو العاطفي العام، وحركات وتعابير الساحر، أثناء أدائه قلما توصف، مع أنها ذات أهمية قصوى.

إذا نقل مشاهد إلى أحد أجزاء / ميلانيزيا /، وتمكن من مراقبة حركات الساحر أثناء العمل، ربما لن يعرف بالضبط ما الذي يشاهده. فقد يظن أنه أمام مجنون أو أمام رجل يعمل تحت قوة غضب جامح. لأن على الساحر ـ كجزء رئيسي من الأداء الطقسي ـ ألا يوجه السهم العظمي فقط إلى ضحيته، بل عليه أن يرميه في الهواء بغضب وحقد مركزين، يديره ويفتله، وكأنه يفعل ذلك في الجرح، ثم يسحبه بهزة مفاجئة. وهكذا فليس عمل العنف أو الطعن، هو الذي يقدم، بل يجب أن يقدم الإحساس بالعنف أيضاً.

وهكذا نرى أن التعبير الدرامي للإنفعال، هو جوهر هذا الأداء وليس غايته. إذن ما الشيء الجديد فيه الذي يعاد تقديمه؟ إن على الساحر ـ في الحالة تلك ـ أن يقلد موت الضحية بل والحالة العاطفية للقائم بالعمل. وهي حالة تماثل وبدقة، الحالة التي نجد فيها الأداء، والتي يجب الدخول فيها على شكل محاكاة وتقليد. يمكنني إيراد عدد من الطقوس المماثلة، من خبرتي الشخصية، أو من كثير من سجلات أخرى بالطبع، وهكذا في أنواع أخرى من السحر الأسود، عندما يؤذي الساحر أو يشوه أو يدمر، شخصاً أو جسماً يرمز للضحية، فهو قبل كل شيء يعبر في هذا الطقس بوضوح عن الكراهية والغضب. أو في سحر الحب، عندما يكون على الساحر أن يمسك أو يضرب رمزياً أو واقعياً، أو يربت على الشخص المحبوب، أو مادة تمثله، فإنه يعيد تقديم سلوك عاشق صب فقد عقله وسيطر عليه الحب. وفي سحر الحرب، يعبر الساحر عن الغضب، وحقد الهجوم، وإحساسات عاطفة محاربة بطريقة مباشرة بشكل أو بآخر.

في سحر الرعب، التعويذة الموجهة ضد قوى الظلام والشر، يتصرف الساحر وكأنه قد هزمته عاطفة الخوف، أو على الأقل وكأنه يكافح ضدها بعنف. صيحات، تلويحات أسلحة، استخدام مشاعل مشتعلة، هي مادة هذا الطقس. وفي فعل سجلته بنفسي، كي يتخلص الإنسان من قوى الظلام الشريرة عليه طقوسياً أن يرتجف، ويردد تعويذة ببطء، وكأنه قد شل من الخوف. وهذا الخوف يسيطر أيضاً على الساحر المقترب لتخليصه منه.

أعمال مماثلة كهذه، تعقل عادة، وتفسر ببعض مبادىء السحر كتعابير بديهية لهيجان، والمواد والأدوات المستخدمة فيها لها نفس الأهمية. وهي خناجر، وأدوات مدببة حادة، ومواد سامة، أو ذات رائحة سيئة، تستخدم في السحر الأسود، أو عطور، وأزهار، ومثيرات مسكرة، في سحر الحب، ومجوهرات في السحر الاقتصادي. ترتبط جميعها بشكل أساسي بالانفعالات التي تهم السحر المعني لا الأفكار.

إلى جانب هذه الطقوس، التي يخدم فيها عنصر مهيمن للتعبير عن انفعال، هناك طقوس أخرى ينبيء فيها الأداء بنتيجته، وإذا استخدمنا تعابير السير جيمس فريزر نقول: الطقس يقلد غايته.

وهكذا، كما سجلت بنفسي، للسحر الأسود في ميلانيزيا طريقة طقسية مميزة، وهي أن التلويح بالتعويذة تعني بالنسبة للساحر، أن يضعف الصوت، وينطق حشرجة الموت، ويسقط على الأرض مقلداً تصلّب الميت.

ليس من الضروري، على أية حال، أن أورد أية أمثلة أخرى، لأن هذا الجانب من السحر، والسحر المرضي قد وضحا ووثقا بشكل ممتاز من قبل السير جيمس فريزر. لقد بين السير جيمس أنه يوجد تراث خاص من الأدوات السحرية المبنية على الانجذاب، والعلاقات وعلى أفكار التماثل، والعدوى، وقد تطور هذا التراث بعلم سحري زائف.

لكن هناك أيضاً طقوس مكملة، ليس فيها محاكاة، ولا تنبؤ، ولا تعبير لأية فكرة أو انفعال خاص. وهي طقوس بسيطة جداً، يمكن وصفها على أنها تطبيق مباشر فقط لقوة سحرية. مثال ذلك، عندما يقف الساحر ويتوسل مباشرة إلى الريح بأن تهب. أو عندما يقوم رجل بنقل التعويذة إلى جسم مادي، سيستخدم بعد ذلك في الشيء أو الشخص الذي سيُسحر. المواد المستخدمة في طقس كهذا، هي أيضاً ذات طبيعة ملائمة بشكل محدد، مواد مناسبة جداً للتلقي، أو الاحتفاظ بقوة سحرية، أغطية مصممة لسجن القوة السحرية، وحفظها حتى تستخدم لغايتها. لكن ما هي الفضيلة السحرية التي تتجسد لا في النموذج المذكور أخيراً فحسب، بل في كل طقس سحري؟ سواءً أكانت هذه الفضيلة عملاً معبراً عن انفعالات محددة، أو طقس محاكاة وتنبؤ، أو عمل طرح بسيط، فإنها جميعاً ذات سمة مشتركة، "قوة السحر، فضيلته" يجب أن تنقل إلى المادة المسحورة. ما هي هذه القوة المنقولة؟.

باختصار، إنها دائماً القوة التي تحويها التعويذة، لأن العنصر الأكثر أهمية في السحر هي

التعويذة وهذا ليس مؤكداً بما فيه الكفاية. والتعويذة هي ذلك الجزء من السحر المكتنف بالأسرار والتي تنقل في علاقة سحرية معروفة للساحر الممارس فقط. وبالنسبة للأهالي فإن معرفة السحر، تعني معرفة التعويذة، وفي تحليل أي عمل من مهنة السحر، سنجد أن الطقسي دائماً يتمركز حول نطق التعويذة. فالصيغة هي دائماً لب العمل السحري.

تكشف دراسة نصوص وصيغ السحر البدائي عن ثلاثة عناصر نموذجية للاعتقاد في الفعالية السحرية. توجد أولاً: التأثيرات الصوتية، محاكاة أصوات طبيعية، كصفير الريح، أو هزيم الرعد، أو هدير البحر، أو أصوات حيوانات متعددة. تجسد هذه الأصوات ظواهر محددة، لذلك يعتقد بتقديمها بطريقة سحرية. أو أن هذه الأصوات تعبر عن حالات انفعالية متعلقة بالرغبة التي يجب تحقيقها بواسطة السحر.

العنصر الثاني واضح جداً في التعويذات البدائية، وهو استخدام كلمات تثير حالة أو تأمر بالهدف المرجو. إذاً فالساحر يذكر جميع أعراض المرض الذي يبغيه، أو في صيغة القتل يذكر نهاية ضحيته.

في السحر العلاجي يقدم الساحر صوراً كلماتية لصحة تامة وقوة جسدية. وفي السحر الاقتصادي يصور نمو النباتات واقتراب الحيوانات، أو وصول الأسماك في أسراب. أو أن الساحر يستخدم كلمات وجملاً تعبر عن الحالة الانفعالية التي يمارس سحره تحت ضغطها، ويقدم العمل الذي يعطي تعبير هذه العاطفة. سيتوجب عليه أن يعيد بنبرات من الغضب، أفعالاً مثل "أحطم - ألوي - أحرق - أدمر" معدداً مع كل من هذه الأفعال الأجزاء المختلفة والأعضاء الداخلية لجسد ضحيته.

نرى من كل هذا أن التعويذات مبنية على نفس النموذج الذي بنيت عليه الطقوس، والكلمات منتقاة للأسباب ذاتها، مثلما تنتقى أدوات السحر.

ثالثاً - يوجد في كل تعويذة تقريباً عنصر لا يوجد مثيل له في الطقس، أعني الإشارات الأسطورية، والتلميحات إلى الأجداد وأبطال التراث الذين وصل منهم هذا السحر. وربما يقودنا هذا إلى النقطة الأكثر أهمية في الموضوع، وهو جو السحر التراثي.

2 ـ تراث السحر :

التراث الذي - كما أصرينا على ذلك مرات عديدة - يبقى سائداً في حضارة بدائية، ويتجمع بشكل مركز حول الطقس السحري والعبادة. في حالة أي سحر هام، نجد تشابهاً في القصة التي

تبرر وجوده، قصة كهذه تروى متى وأين دخل السحر حوزة الإنسان، وكيف أصبح ملك جماعة محلية أو أسرة أو عشيرة. لكن هذه القصة ليست قصة أصوله، فالسحر لم يُنشأ أبداً، ولم يُصنع أو يخترع أبداً. كل السحر "كان" ببساطة من البداية ملحقاً رئيسياً بجميع الأشياء والعمليات التي تهم الإنسان حيوياً، ومع ذلك لم تدركها محاولاته العقلية العادية. التعويذة والطقس وما تحكمانه، جميعها معاصرة للسحر.

لقد وجد كل السحر في استراليا الوسطى متوارثاً من العصور /الأرشيرنجا/ Alcheringa وقد جرى عليه التغيير مثل كل شيء آخر. وفي "ميلانيزيا" يأتي السحر كله من عصر كانت البشرية فيه تعيش تحت الأرض، عندما كان السحر معرفة طبيعية للإنسان السلفي. في مجتمعات أعلى، غالباً ما يستمد السحر من أرواح وشياطين، لكن حتى هذه، كقاعدة، منقولة أصلاً ولم يخترعها الإنسان.

إذاً فإن الاعتقاد بالوجود الطبيعي للسحر البدائي هو أمر عالمي، وكنظير له نجد الاقتناع بأن السحر لا يحتفظ فقط بكفاءته بالنقل الصرف غير المعدل إطلاقاً بل إن أقل تبديل في النموذج الأصلي سيكون قاتلاً. هناك إذن فكرة مفادها وجود رابطة هامة بين السحر وموضوعه. السحر هو خاصية الشيء، أو بالأحرى هو خاصية العلاقة بين الإنسان والشيء. لأنه على الرغم من أن الإنسان لم يصنع السحر أبداً، إلا أنه دائماً مصاغ من أجله. وفي كل التراث والأساطير، يرى السحر دائماً في حوزة الإنسان، ومن خلال معرفة الإنسان أو الكائن الذي يشبهه. إنه يتضمن الساحر المؤدي بقدر ما يتضمن وسائل السحر والشيء المراد سحره. إنه جزء الهبات الأصلية للبشرية البدائية، هبات (Mura-mura) أو Alcheringa في استراليا، والبشرية التي تعيش تحت الأرض في ميلانيزيا، ولأناس من عصر السحر الذهبي في شتى أجزاء العالم.

السحر ليس بشرياً في تجسيده فقط، بل في مادة موضوعه أيضاً. إنه يرجع أساساً إلى نشاطات وحالات بشرية: كالصيد، والاعتناء بالحديقة، وصيد السمك، والحرف، وممارسة الحب، والمرض والموت. إنه ليس موجهاً بشكل كبير نحو الطبيعة بقدر ما هو موجه نحو علاقة الإنسان بالطبيعة، ونحو النشاطات البشرية التي تؤثر عليه. زد على ذلك، فنتائج السحر لا تدرك كنتاج للطبيعة متأثرة بالتعويذة بل كشيء سحري بشكل خاص. شيء ما، لا تستطيع الطبيعة إنتاجه دون قدرة السحر. إنه أكثر أشكال المرض فتكاً، والحب في وجوهه العاطفية، والرغبة في تبادل طقسي، ومظاهر أخرى مماثلة في العقل والعضوية البشرية، هي نتاج مباشر للتعويذة والطقس.

السحر، إذاً، ليس مستمداً من ملاحظة الطبيعة، أو من معرفة قوانينها، إنه ملكية بدائية للإنسان، ويجب أن يعرف فقط من خلال التراث وتأكيد قدرة الإنسان الذاتية على خلق غايات مرجوة. وقوة السحر ليست قوة كونية تسكن في كل مكان، تنساب حيثما تشاء أو حيثما يراد

لها. السحر هو القدرة المحددة فقط، قوة فريدة من نوعها تسكن الإنسان بشكل استثنائي، تنطلق بقنه السحري فقط متدفقة مع صوته، وتنقل بممارسة الطقس السحري.

يمكن أن يذكر هنا، أن الجسم البشري، كونه وعاء السحر وقناة تدفقه، يجب أن يخضع لشروط متنوعة. فعلى الساحر أن يتقيد بجميع أنواع المحرمات، وإلا لحق الضرر بالتعويذة. في أجزاء محددة من العالم وخاصة في ميلانيزيا مثلاً، تستقر التعويذة في بطن الساحر - مستقر الذاكرة لديه، ومستقر الطعام أيضاً. وتستدعى عند الضرورة إلى الحنجرة التي هي مستقر الذكاء، ومن هناك ترسل إلى الأمام بالعضو الرئيسي للعقل البشري ألا وهو الصوت. والسحر ليس فقط ملكية بشرية بالأساس فحسب، بل إنه - في الواقع والحقيقة - يحفظ في الإنسان على أنه مقدس، ويمكن نقله من إنسان إلى آخر وفق قواعد صارمة من تبني سحري وإدخال وتعليم فقط. وهكذا فإنه لا يفهم أبداً على أنه قوة من الطبيعة تسكن الأشياء، وتعمل بشكل مستقل عن الإنسان، يكتشفها ويتعلمها بأي من تلك القضايا التي بواسطتها يحصل الإنسان على معرفته العادية للطبيعة.

3 ـ مانا وفضيلة السحر

النتيجة الواضحة لهذا هي أن جميع النظريات التي تضع Mana والمفاهيم المشابهة عند قاعدة السحر، هي أنها جميعها تسير في الاتجاه الخاطىء. لأنه إن تكن فضيلة السحر متمركزة في الإنسان على وجه الحصر، ويمكنه استخدامها ببراعة تحت ظروف خاصة جداً فقط، وبطريقة مفروضة تراثياً، فإن السحر بالتأكيد ليس قوة كالقوة التي يضعها الدكتور Codrington، هذه المانا ليست ثابتة في أي شيء ويمكن تفريغها في أي شيء تقريباً. والمانا أيضاً "تعمل في جميع الاتجاهات لصالح الخير والشر... تظهر نفسها في قوة مادية أو في أي نوع من المزايا والقدرة التي يمتلكها إنسان". إنه لمن الواضح الآن، أن هذه القوة التي يصفها الدكتور Codrington، هي تقريباً، النقيض تماماً لفضيلة السحر كما وجدت مجسدة في ميثولوجيا الهمجيين، وفي سلوكهم، وفي بنية صيغهم السحرية. لأن فضيلة السحر الحقيقية، كما أعرفها من ميلانيزيا، ثابتة فقط في التعويذة وطقسها، ولا يمكن "تفريغها" في أي شيء، إنما يمكن تفريغها بأسلوبها المحدد بصرامة. فهي لا تفعل "في جميع السبل" بل في سبل محددة من قبل التراث فقط. إنها لا تفصح عن نفسها في قوة مادية، بينما تأثيرها على قدرات وخصائص الإنسان محدود ومحدد بصرامة.

ومن جديد، فالمفهوم المماثل الموجود بين الهنود والأمريكيين الشماليين، لا يمكن أن يكون له علاقة بفضيلة السحر المادية المخصصة. لأننا نقرأ في Dakota wakan "كل الحياة هي Wakan. وكذلك كل ما يظهر قدرة أيضاً، سواء في العمل مثل الرياح والسحب المحمولة، أو في الاحتمال السلبي مثل صخرة على جانب طريق. إنها تحتضن كل سر، وكل قدرة خفية، كل ألوهية". يروى لنا من Orenda في كلمة مأخوذة من Iroquois "هذه القوة الكامنة هي خاصية جميع الأشياء الصخور، المياه، المد والجزر، النباتات والأشجار، الحيوانات والإنسان، الريح والعواصف، الغيوم والرعود والبروق... بعقلية الإنسان البدائية تعتبر السبب الكافي لجميع الظواهر، لجميع فعاليات بيئته".

بعد الذي تقرر حول جوهر القدرة السحرية تكاد لا تحتاج التأكيد على أنه هناك القليل المشترك بين مفاهيم نموذج "المانا" وبين الفضيلة الخاصة بتعويذة وطقس السحر. لقد رأينا أن عماد كل معتقد سحري هو الفرق الدقيق بين قوة السحر التراثية من جهة وبين القوى والقدرات الأخرى التي يتمتع بها الإنسان والطبيعة. مفاهيم (Wakan, Orenda) وصنف المانا الذي يشمل جميع أنواع القوى والقدرات بالإضافة إلى قوة السحر، هي ببساطة مثال لتعميم مبكر لمفهوم ميتافيزيقي بدائي كما يوجد أيضاً في كلمات همجية عديدة أخرى هامة جداً لمعرفة العقلية البدائية. لكن بالنسبة لما تذهب إليه حقائقنا الحاضرة، فإنها تفتح مشكلة فقط، كالعلاقة بين المفاهيم الأولى لكلمة "قوة" "ما فوق الطبيعة" و"فضيلة السحر". إنه من المستحيل أن نقرر بما تحت أيدينا من معلومات مختصرة، ما هو المعنى الأولي لهذه المفاهيم المركبة: القوة المادية، وكفاءة ما فوق الطبيعة، في المفاهيم الأمريكية، يبدو التأكيد على السابقة، بينما التأكيد في المحيطي (Oceani) على اللاحقة.

ما أريد إيضاحه، هو أن في جميع المحاولات لفهم العقلية البدائية، من الضروري دراسة ووصف النماذج السلوكية أولاً، وشرح مفرداتها من خلال العادات والحياة. فليس هناك دليل أكثر تضليلاً للمعرفة من اللغة، والجدل "الأنطلوجي" خطر بشكل خاص في الأنثربولوجيا.

كان من الضروري الدخول في تفاصيل هذه المشكلة، لأنه قد تم الدفاع بشكل رائع جداً عن نظرية أن "المانا" هي جوهر السحر البدائي والدين، وعلى الرغم من التقصير الكبير في المعالجة يجب أن ندرك أولاً أن معرفتنا عن "المانا" وخاصة في ميلانزيا متناقضة لحد ما، خصوصاً أنه لا يكاد يكون لدينا أية حقائق على الإطلاق تُبَيِّنُ كيف يدخل هذا المفهوم في العبادة والمعتقد السحري أو الديني.

شيء واحد أكيد: هو أن السحر ليس مولوداً من مفهوم مجرد لقدرة كونية، وبالتالي فهو يطبق على حالات مادية ملموسة. إنه قد نشأ دون شك بشكل مستقل، في عدة ظروف حقيقية. ولد كل نوع من السحر من ظرفه الخاص، ومن التوتر الانفعالي الناجم عن ذلك الظرف، ويعزى إلى تدفق الأفكار التلقائي لأفكار ورد الفعل العفوي لدى الإنسان. اتساق

الطريقة العقلية في كل حالة أدت إلى مظاهر عامة للسحر وللمفاهيم العامة التي نجدها عند قاعدة فكر وسلوك الإنسان السحريين.

وسيكون من الضروري أن أقدم الآن تحليلاً لظروف السحر وللتجارب التي تستثيرها هذه الظروف.

4 ـ السحر والتجربة

حتى الآن، لا زلنا نعالج، بشكل رئيسي، أفكاراً ووجهات نظر بدائية حول السحر. وقد قادتنا هذه المعالجة إلى نقطة، أن الهمجي يؤكد ببساطة على أن السحر يعطي الإنسان سلطة على أشياء محددة. وعلينا الآن أن نحلل هذا الاعتقاد من وجهة نظر مراقب سوسيولوجي.

دعنا ندرك مرة أخرى طبيعة الظرف الذي نجد فيه السحر: إنسان منهمك في سلسلة من النشاطات العملية يصل إلى عقبة، صياد بري يائس من طريدته، بحار يفتقد الرياح المواتية، صانع قوارب عليه أن يتعامل مع مادة وهو غير متأكد من أنها ستتحمل الشد، أو شخص ذو صحة جيدة يشعر فجأة أنه قوته تخور. ماذا يفعل الإنسان عادة تحت ظروف كهذه؟ هل ينحي كل السحر والمعتقد والطقس جانباً؟ هجرته معرفته، وصدته مهارته التقنية وخبرته السابقة، فأدرك عجزه. مع ذلك فالرغبة تسيطر عليه بقوة أكبر، قلقه، مخاوفه، وآماله، كلها تثير توتراً في عضويته يدفعه إلى نوع ما من النشاط. سواء أكان همجياً أم متحضراً، سواء كان في حوزته سحر أم كان جاهلاً لوجوده تماماً، أو كان سلبياً متكاسلاً، فإن الشيء الوحيد الذي يمليه عليه عقله هو الشيء البديل الذي يمكن القبول به، سيدفعه جهازه العصبي وعضويته كلها للقيام بفعالية بديلة. إنه تحت سيطرة فكرة الغاية المرجوة التي يراها ويحس بها. تقدم عضويته من جديد الأفعال المقترحة ممزوجة بتوقعات الأمل. ويملي هذه الأفعال إحساس عاطفة يشعر بها بقوة. الإنسان تحت سيطرة شعوره بالعجز، أو سيطرة كراهية عنيدة، يضم قبضتيه بعفوية، وينفذ هجومات وهمية ضد عدوه مغمغماً بلعنات، صاباً عليه كلمات حقد وغضب. ومعذب الحب يرى حبيبته الجميلة ـ المعرضة أو المستجيبة ـ في أحلامه، يتوسل طالباً إحسانها، وما أن يشعر بنفسه أنه مقبول، حتى يشدها إلى صدره في أحلامه. والصياد البري، أو صياد السمك القلق، يرى في مخيلته طريدته وقد وقعت في الشباك، والحيوان قد صيد بالرمح، ينطق أسماءها، يصف بكلمات أحلامه في صيد رائع، وحتى أنه يقوم بحركات تمثيلية تقلد ما يرغب به. ويكون الإنسان الضال في الغابات ليلاً نهباً لخوف خرافي، يرى

الشياطين المزعجة حوله، يخاطبها، يحاول التخلص منها، إخافتها، أو ينكمش على خوفه كحيوان يحاول إنقاذ نفسه بادعاء الموت.

ردود أفعال كهذه لانفعال مسيطر أو رغبة مسيطرة، هي استجابات طبيعية لإنسان في حالة كهذه، ومبنية على آلية فيزيولوجية ـ نفسية شاملة. إنها تولّد ما يمكن تسميته تعابير مطولة في الفعل والكلمة لانفعال، إشارات مهددة ولعنات ناجمة عن غضب للشعور بالعجز، تشريع عفوي لغاية مرجوة في مأزق عملي، حركات مُدللة لعاشق عاطفي وهلم جرا.

جميع هذه الأفعال والأعمال العفوية، تجعل الإنسان يتكهن صور نتائج مرجوة، أو يعبر عن عاطفته في إيماءات غير مسيطر عليها، أو ينفجر بكلمات تقدم منفذاً لرغبة يتوقع نهايتها. فما هي العملية الفكرية المحضة، والقناعة المكونة، أثناء انفجار بشكل حر في كلمات وأفعال؟.

أولاً تتدفق صورة واضحة للغاية المرجوة، وللشخص المكروه، وللخطر أو الشبح الذي يخشى منه، وكل صورة ممتزجة بانفعالها الخاص الذي يدفعنا إلى القيام بموقف فعال تجاهها. وعندما يصل الانفعال حد الانفجار، يفقد الإنسان السيطرة على نفسه، وتسمح كلماته التي ينطق بها وسلوكه الأعمى للتوتر الفيزيولوجي المكبوت بالتدفق. لكن فوق كل هذا الانفجار تقبع صورة الغاية، لتقدم القوة الدافعة لرد الفعل، وتنظم وتوجه الكلمات والأفعال ظاهرياً باتجاه هدف محدد. والعمل البديل هو الذي يجد الانفعال مخرجه فيه، هذا الانفعال بسبب العجز ـ فيه ذاتياً كل القيمة لفعل حقيقي، والذي كان سيؤدي الانفعال ذاته إليه لو لم يكبح جماحه.

بينما يصرف التوتر نفسه في الكلمات والإيماءات. تخبو التخيلات المسيطرة وتبدو الغاية المرجوة أقرب إلى الإشباع، فنستعيد توازننا من جديد، ونغدو على انسجام مع الحياة، ونبقى على اقتناع بأن اللعنات وإيماءات الغضب قد غادرت باتجاه الشخص المكروه وأصابت هدفها، وأن توسلات الحب والعناق الوهمي لا يمكن أن تبقى دون استجابة.

إن بلوغ تخيلات النجاح في بحثنا لا يمكن أن يكون دون تأثير مفيد على القضية المعلقة. ففي حالة الخوف، فيما يخبو الانفعال الذي قادنا إلى سلوك غاضب تدريجياً، نشعر أن هذا السلوك هو الذي طرد المخاوف. باختصار، إن تجربة انفعالية قوية تصرف نفسها في تدفق ذاتي صرف للتخيلات والكلمات وممارسات السلوك، وتترك قناعة عميقة جداً بحقيقتها وكأنها نوع من الإنجاز الإيجابي والعملي قامت به قدرة ملهمة للإنسان. هذه القدرة المولودة من سيطرة فيزيولوجية وعقلية تبدو مسيطرة علينا من الخارج. وبالنسبة للإنسان البدائي أو لعقل غير متعلم ساذج ـ في جميع العصور هي التعويذة العفوية والطقس التلقائي، والاعتقاد العفوي بمردودها يجب أن يظهر كإلهام مباشر من مصادر خارجية، من مصادر غير شخصية دون شك.

عندما نقارن هذا الطقس العفوي، ولغة الانفعال أو الرغبة، بطقس سحري محدد تراثياً،

والمبادىء المجسدة في تعويذات وأدوات سحرية، يتضح التشابه المذهل لكلا النتاجين، أي أنهما ليسا مستقلين عن بعضهما البعض. فالطقس السحري، ومعظم مبادىء السحر وتعويذاته وأدواته، تكشفت للإنسان في تلك المعاناة الانفعالية التي تداهمه في مآزق حياته الغريزية وفي سعيه العملي، في تلك الثغرات والفجوات المتروكة في جدار الثقافة غير المكتمل أبداً. الجدار الذي يقيمه بين نفسه وبين الإغراءات الماثلة أمامه ومخاطر مصيره. بهذا أعتقد أننا نفهم لا مجرد مصدر واحد فحسب من مصادر الإيمان بالسحر، بل المنبع ذاته. لذلك، بالنسبة لمعظم نماذج الطقس السحري يتطابق الطقس التلقائي مع التعبير الانفعالي أو تكهن الغاية المرجوة. ويقابل معظم ملامح التعويذة السحرية (الأوامر، والتوسلات، والاستعارات) تدفق طبيعي للكلمات في لعنات، وتضرعات، وفي تعويذة، وحالات وصفية لأماني غير محققة. فكل اعتقاد بكفاءة السحر، يمكن وصفه في موازاة واحدة من تصورات التجربة الذاتية للإنسان، عابرة وليست غائبة تماماً في عقل المتحضر العقلاني، ولكنها قوية ومقنعة بالنسبة للإنسان البسيط في كل حضارة، وقبل كل شيء بالنسبة للعقل البدائي الهمجي.

إن أسس الاعتقاد السحري وممارسته ليست مستمدة من الهواء، لكنها ترجع إلى عدد من التجارب التي عاشها الإنسان حقاً، والتي تلقى فيها كشفاً لمقدرته على تحقيق غاية مرجوة. علينا الآن أن نسأل: ما هي العلاقة بين الوعود المحتواة في تجربة كهذه وبين تحقيق هذه الوعود في الحياة الواقعية؟ وكيف بقيت ادعاءات السحر التي قد تكون معقولة بالنسبة للإنسان البدائي مع أنها خادعة فترة طويلة جداً دون اكتشاف؟.

الإجابة على هذين السؤالين هي:

أولاً: هناك حقيقة معروفة جيداً: يظل في الذاكرة البشرية شاهد القضية الإيجابية دائماً شاهد القضية السلبية، ففوز واحد يرجح على خسارات عدة. وهكذا فالأمثلة التي تؤكد السحر، تبدو دائماً أوضح بكثير من تلك التي تنكره. لكن توجد حقائق أخرى تؤكد بشهادة حقيقة أو ظاهرية ادعاءات السحر. لقد رأينا أن الطقس السحري، لا بد أنه نشأ من كشف في تجربة واقعية. لكن الإنسان الذي تصور وصاغ من تجربة كهذه النواة لأداء سحري جديد، وأعطاها لأفراد قبيلته، لا بد أن يكون ـ من الواضح وبإيمان تام ـ إنساناً ذا عبقرية. والناس الذين ورثوا واستخدموا سحره، كانوا يبنونه ويطورونه دون شك. وهم يعتقدون ببساطة أنهم كانوا يتبعون التراث، ولا بد أنهم كانوا دائماً أصحاب ذكاء عظيم ومقدرة وطاقة على المغامرة. لا بد أنهم كانوا يكللون بالنجاح في جميع الحالات الطارئة. إنها حقيقة تجريبية، أن السحر والشخصية البارزة يسيران يداً بيد في جميع المجتمعات الهمجية. وهكذا فإن السحر يتوافق مع النجاح الشخصي، والمهارة، والشجاعة، والقدرة العقلية. فلا عجب أن يعتبر مصدر النجاح، وشهرة الساحر الشخصية وأهميتها في إعلاء الاعتقاد بكفاءة السحر، هما السبب في الظاهرة الممتعة لما يمكن تسميته ميثولوجيا السحر الراهنة.

تنشأ حول كل ساحر كبير هالة مكونة من قصص حول إنقاذه أو قتله، "الرائعين، وصيده، وانتصاراته وفوزه في الحب. إن قصصاً كهذه، هي العمود الفقري للاعتقاد بالسحر في كل مجتمع همجي، لأنها مدعمة بتجارب انفعالية خبرها كل واحد بشكل شخصي. والتاريخ المستمر لمعجزات السحر يحقق ادعاءاته دون أي شك أو اعتراض تافه. كل ساحر مرموق، بالإضافة إلى ادعائه التقليدي، وبالإضافة إلى التبني من أسلافه هو ممارس بارز يقدم ضمانته الشخصية لصنع الأعاجيب.

إذن فالأسطورة ليست نتاجاً ميتاً لعصور ماضية، ولا تعيش كقصص تافهة فقط، إنها قوة حية، تنتج باستمرار ظواهر جديدة، وباستمرار تحيط السحر بشواهد جديدة. ينتقل السحر ضمن مجد تراث الماضي، لكنه يخلق جوه من أسطورة حديثة الولادة أيضاً. مثلما أن هناك مجموعة أساطير ثابتة ومصاغة معيارياً، وتشكل الفن الشعبي للقبيلة، يوجد دائماً نهر من قصص مماثلة نوعاً لتلك القصص من العصر الأسطوري. فالسحر هو الجسر بين العصر الذهبي للمهارة البدائية، وبين المقدرة على صنع الأعاجيب في عصرنا، لذلك فإن الصيغ مليئة بإشارات أسطورية، عندما ينطق بها، تفك قيود قوى الماضي وتنشرها في الحاضر.

وبهذا نرى أيضاً دور الميثولوجيا ومعناها في ضوء جديد. فالأسطورة ليست تأملاً همجياً حول أصول الأشياء، نابعاً من اهتمام فلسفي. وليست هي نتيجة التفكير في الطبيعة، أو نوعاً من التمثيل الرمزي لقوانينها، إنها العرض التاريخي لواحد من تلك الأحداث التي تشهد مرة وإلى الأبد على صدق شكل ما للسحر. وأحياناً هي السجل الحقيقي لكشف سحري آت مباشرة من الإنسان الأول الذي كشف السحر له بحادث درامي ما. وغالباً ما تحمل على سطحها، أنها مجرد عرض لكيفية دخول السحر في حوزة قبيلة أو مجتمع أو عشيرة. وفي جميع الحالات، هي ضامنة لصدق السحر، وتاريخ لبنوته، وصك لقوة ادعائه. وكما رأينا، فإن الأسطورة هي النتيجة الطبيعية للإيمان البشري بأن كل قوة يجب أن تقدم دلائل كفاءتها ويجب أن تفعل، وأن تكون معروفة بأنها تفعل، كي يؤمن الناس بفعاليتها. كل معتقد يدعم أساطيره، لأنه ليس هناك إيمان دون معجزات. والأسطورة الرئيسية، بكل بساطة تعيد سرد المعجزة البدائية للسحر. ويمكن الإضافة حالاً: إن الأسطورة تستطيع إلحاق نفسها لا بالسحر فقط، بل بأي شكل من أشكال القدرة أو الادعاء الاجتماعي. إنها مستخدمة دائماً كي تخدم مزايا استثنائية أو واجبات، أو تفاوتاً اجتماعياً كبيراً، أو أعباء جساماً لمرتبة اجتماعية سواء أكانت عالية جداً أو وضيعة جداً. والمعتقدات وقدرات الدين تتبع إلى مصادرها عن طريق الأساطير. والأسطورة الدينية مهما تكن، فهي عقيدة صريحة بالأحرى، إيمان بالعالم الآخر، والخلق، وطبيعة الآلهة، منسوجة في قصة.

الأسطورة السوسيولوجية، بالمقابل ـ خاصة في الثقافات البدائية ـ ممزوجة عادة بالأساطير حول أصول قدرة سحرية. يمكن القول دون مبالغة، إن الميثولوجيا الأكثر نموذجية والأكثر

تطوراً في المجتمعات البدائية هي أسطورة السحر. ووظيفة الأسطورة لا لتشرح، بل لتشهد لصالح فعالية معتقد مماثل. لا لترضي حب الاطلاع بل لتقدم الثقة بمقدرة، لا لتلفق قصة، بل لتدعم أحداثاً من الحياة المعاصرة تنساب بحرية، وغالباً ما تكون مماثلة لقوة المعتقد. إن الصلة العميقة بين الأسطورة والدين، ووظيفة الأسطورة العملية في تقوية المعتقد، قد تم تجاهلها باستمرار، لصالح نظرية تفسيرية أو ايتولوجيكية[8] للأسطورة، لذا كان من الضروري التوقف عند هذه النقطة.

5 ـ السحر والعلم :

علينا الانعطاف إلى الميثولوجيا، ما دمنا قد وجدنا أن الأسطورة تنشأ من النجاح الحقيقي أو الوهمي للسحر. لكن ماذا عن جوانب فشله؟.

بكل القوة التي يستمدها السحر من المعتقد العفوي والطقس التلقائي لرغبة شديدة أو انفعال جموح، وبكل القوة التي تعطى له بامتياز شخصي من القدرة الاجتماعية والنجاح العام للساحر الممارس، لا زال يواجه اخفاقات وانهيارات. وعلينا أن نقلل كثيراً من درجة ذكاء ومنطق الهمجي، ومن إمكانيته على الاستفادة من التجربة، إذا اعتقدنا أنه يجهل الاستفادة، ويفشل في فهم التجربة.

قبل كل شيء، يحاط السحر بشروط صارمة: تذكر دقيق للتعويذة، أداء موثوق للطقس، التزام مخلص بالمحرمات والعادات التي تكبل الساحر. إن يُهمَل أي من هذه الشروط فإن السحر سيفشل، وإن يتم القيام بالسحر على أكمل وجه، فإن نتائجه قد لا تتحقق أيضاً، لأن لكل سحر سحراً مضاداً. إذا كان السحر، كما رأينا، يولد من اتحاد رغبة جامحة لإنسان مع نزوة عنيدة للحظ، إذاً يجب أن يكون لكل رغبة إيجابية أو سلبية سحرها. وسط جميع هذه الطموحات الاجتماعية والدنيوية، وفي كل كفاح الإنسان للإمساك بفرصة جيدة، ولاصطياد حظ مناسب، فهو يتحرك في جو من المنافسة والحسد والكراهية. لأن الحظ والممتلكات، وحتى الصحة، هي مسائل درجات ومقارنات.. إن يملك جارك من الماشية أو من الزوجات أو من الصحة أو السلطة أكثر مما تملك فستشعر أنك مقزَّم فيما تملكه وفيما أنت عليه. تلك طبيعة البشر، إذ أن رغبة الإنسان تشبع على حساب آخرين، وكذلك تحسين أحواله. مقابل هذا الدور السوسيولوجي للرغبة والرغبة المضادة، للطموح والكراهية، للنجاح والحسد، هناك دور السحر والسحر المضاد، أو السحر الأسود والسحر الأبيض. في ميلانزيا حيث درست هذه المسألة أول الأمر، ما من فعل

سحري واحد لا يعتقد بشكل جازم أن له فعل مضاد، وإذا وجد بشكل أقوى فإنه يدمر نتائج السحر تماماً. في بعض نماذج السحر، كالسحر المتعلق بالصحة والمرض، على سبيل المثال فإن الصيغ تسير بشكل مزدوج. وأي ساحر يتعلم كيف يتسبب بمرض محدد، سيتعلم في الوقت ذاته صيغة وطقس إزالة نتائج سحره الشرير تماماً. وفي الحب يوجد اعتقاد أنه عند ممارسة صيغتين للفوز بنفس القلب فإن الصيغة الأقوى لن تسود على الصيغة الأضعف فقط، بل هناك تعويذات ينطق بها لتبعد حب الحبيبة أو زوجة آخر.

إن يصعب القول أن ازدواجية السحر هذه تمارس باستمرار في شتى أجزاء العالم كما في تروبرياند، فإن القوى التوأم للأبيض والأسود، للموجب والسالب موجودة في كل مكان دون أي شك. إذاً فإخفاقات السحر يمكن أن تعزى دائماً إلى هفوة الذاكرة، أو لإهمال في الأداء، أو لانتهاك إحدى المحرمات، وأخيراً وليس آخر، لأن شخصاً ما قام بسحر مضاد.

نحن الآن في موقع للتعبير بصيغة أكمل عن العلاقة التي لُخصت أعلاه بين السحر والعلم. السحر مماثل للعلم في كونه ذا هدف محدد دائماً، ولهذا الهدف علاقة وثيقة بالغرائز والحاجات والبحث البشري. فن السحر موجه نحو تحقيق أهداف عملية، مثل الفنون والمهارات الأخرى، محكوم بنظرية ونظام من المبادىء تفرض الطريقة التي يجب أداء الفعل السحري من خلالها ليكون فعالاً. في تحليل التعويذات السحرية والطقوس والأدوات السحرية، وجدنا أن هناك عدداً من المبادىء العامة التي تحكمها. العلم والسحر، كلاهما، يطوران أسلوباً خاصاً. في السحر، كما في الفنون الأُخرى، يستطيع الإنسان إلغاء ما فعل أو إصلاح الضرر الذي سببه. والمعادلات الكمية للأبيض والأسود - في الحقيقة - تبدو أنها أكثر دقة في السحر، وأن نتائج السحر تستأصل تماماً بواسطة السحر المضاد، أكثر مما هو ممكن في أية حرفة أو فن عمليين. وهكذا يبدي السحر والعلم أوجه تشابه محددة، واستناداً للسير جيمس فريزر، بإمكاننا تسمية السحر بالعلم الزائف، تسمية مناسبة. والسمة الزائفة لهذا العلم ليس صعباً ضبطها، فالعلم حتى كما قدم وفق المعرفة البدائية للإنسان الهمجي مبني على التجربة الشاملة للحياة اليومية العادية، واكتساب الخبرة في صراع الإنسان مع الطبيعة لاستمرار عيشه وأمنه، مبني على الملاحظة ومثبت بالعقل. أما السحر فمبني على تجربة محددة لحالات انفعالية يلاحظ الإنسان فيها نفسه لا الطبيعة، تُكشَفُ الحقيقة له بتلاعب الانفعالات على العضوية البشرية لا بالعقل. العلم قائم على الاقتناع بفعالية التجربة والجهد والعقل، أما السحر فقائم على الاعتقاد بأن الأمل لا يمكن أن يخبو وأن الرغبة لا تخدع. نظريات العلم يمليها المنطق، بينما نظريات السحر تمليها علاقة الأفكار تحت تأثير الرغبة.

كحقيقة بدائية، فإن كلاً من المعرفة العقلانية والكنز السحري، يصب في تراث مختلف، وجو اجتماعي مختلف، ونموذج مختلف للنشاط، وجميع هذه الاختلافات مدركة بوضوح من

قبل الهمجيين. يشكل أحدهما المملكة الدنيوية بينما يتجه الآخر نحو العادات والخفايا والمحرمات مشكلاً منها نصف مملكة المقدسات.

6 ـ السحر والدين

السحر والدين ينشآن ويؤديانوظيفتيهما في ظروف محنة عاطفية (كوارث الحياة، فجوات في مساعي هامة، الموت، الإدخال في خفايا قبلية، حب تعيس، وكراهية غير مشبعة)، ويفتحان منافذ من ظروف كهذه، حيث لا تقدم أية طريقة عملية للخروج من هذه المآزق إلا عن طريق الطقس والاعتقاد بمملكة الخارق للطبيعة. "في الدين، تشمل هذه المملكة: معتقدات بالأشباح والأرواح، والهواجس البدائية بحسن التدبير (Providence)، والأوصياء على الخفايا القبلية. أما السحر فيشمل القوة البدائية وفضيلة السحر. الدين والسحر مبنيان بصرامة على تراث ميثولوجي. وكلاهما يوجدان أيضاً في جو الإعجازي، في إيحاء مستمر لقدرتيهما اللتان تصنعان الأعاجيب. كلاهما محاطان بالمحرمات والطقوس التي تميز أفعالهما عن أفعال العالم الدنيوي.

إذاً، ما الذي يميز السحر عن الدين؟.

لقد أخذنا كمنطلق لنا فارقاً أكثر تحديداً ومادية: لقد عرفنا السحر ـ ضمن مملكة المقدس ـ على أنه فن عملي مكون من أفعال، هي مجرد وسائل تؤدي إلى غاية محددة متوقع حدوثها فيما بعد. وقد عرفنا الدين على أنه مجموعة من الأفعال المكتملة ذاتياً، وهي بحد ذاتها إنجاز لهدفها. نستطيع الآن تتبع هذا الفارق في طبقاته الأكثر عمقاً. فالفن العملي للسحر بأسلوبه المحدد المرسوم (التعويذة، الطقس، وحالة المؤدي) تشكل دائماً ثالوثه المبتذل. أما الدين بجوانبه المعقدة وأهدافه، ليس له أسلوب بسيط مماثل، ووحدته لا يمكن أن ترى في شكل أفعاله، ولا حتى في اتساق مادة موضوعه، بل بالأحرى، في الوظيفة التي يؤديها، وفي قيمة معتقده وطقوسه.

من جديد، الاعتقاد بالسحر مماثل لطبيعة السحر العملية البسيطة، إنه الإثبات دائماً على أن بإمكان الإنسان إحداث نتائج محددة بواسطة تعويذة وطقس محددين. وفي الدين ـ بالمقابل ـ لدينا عالم كامل خارق للطبيعة من الإيمان (هيكل الأرواح والشياطين، قوى الطوطم الخيرة، الروح الحارسة، أب الجميع القبلي، رؤيا الحياة المستقبلية) تخلق للإنسان البدائي حقيقة ثانية خارقة للطبيعة. فميثولوجيا الدين أكثر تنوعاً وتعقيداً أيضاً، وأكثر أبداعاً. إنه يمركزها عادة حول المبادىء المتنوعة للعقيدة، ويطورها في نظريات نشوء الكون، وحكايات أبطال ثقافيين، وعروض

لأفعال ولآلهة وأنصاف الآلهة. الميثولوجيا في السحر، متكررة أبداً، متباهية بمنجزات الإنسان البدائي، علماً أن الأسطورة هامة فيه.

السحر هو الفن المحدد لغايات محددة، قد دخل حوزة الإنسان في كل شكل من أشكاله، ويجب أن ينقل من جيل إلى جيل في تبن مباشر. لذا فقد بقي في أيدي اختصاصيين منذ أقدم العصور. وأول مهنة امتهنها الجنس البشري كانت مهنة الساحر أو الساحرة.

ومن ناحية ثانية، الدين في الظروف البدائية هو شأن جماعي، يشارك فيه كل فرد بجزء فعال متساو. كل فرد من القبيلة يجب أن يمر بالإدخال الديني، وبعد ذلك يقوم بإدخال أناس آخرين. كل واحد يندب، يحد، يحفر القبر، يحيي ذكرى، وبمرور الزمن يأتي دوره ليُحَدّ عليه، وتُحيا ذكراه. الأرواح هي شأن الجميع، وكل واحد سيغدو روحاً. الخصوصية الوحيدة في الدين - وسطه الروحاني - هي أنه ليس مهنة، بل عطاء شخصي. هناك اختلاف آخر بين السحر والدين، هو دور الأبيض والأسود في مهنة السحر، بينما في الدين - في مراحله البدائية - ليست فيه سوى مقارنة بسيطة للتضاد بين الخير والشر، بين القوى النافعة والقوى الحاقدة. يرجع هذا إلى سمة عملية في السحر، سمة تهدف إلى نتائج كمية، بينما الدين القديم مع أنه أخلاقي بالأساس، عليه أن يتعامل مع أحداث فاجعة عضال، وقوى وكائنات خارقة؛ لذلك فإن الغاء الأشياء التي قام بها الإنسان لا تدخل في اهتمام الدين. والبديهية القائلة إن الخوف هو أول من صنع آلهة في الكون، هي بالتأكيد غير صحيحة على ضوء الأنثربولوجيا.

وكي ندرك الفارق بين الدين والسحر، ولكي نحصل على رؤيا واضحة عن هرم السحر والعلم والدين، دعنا ندرك، باختصار، الوظيفة الثقافية لكل منهما. وظيفة العلم البدائي وقيمته قد حددتا فيما سبق وليستا صعبة الفهم. عن طريق تعريف الإنسان بمحيطه، والسماح له باستخدام قوى الطبيعة، ينعم العلم والمعرفة البدائية على الإنسان فائدة بيولوجية هائلة، واضعاً إياه فوق بقية المخلوقات كلها. وظيفة الدين وقيمته تعلمنا فهمها من تقييم المعتقدات والطقوس الهمجية المقدمة فيما سبق. فقد أوضحنا آنفاً أن الإيمان الديني يرسخ ويثبت ويعلي جميع المواقف العقلية الثمينة: كاحترام التراث، والانسجام مع المحيط، والشجاعة، والثقة في الصراع مع المصاعب والموت المتوقع. هذا الاعتقاد - مجسد ومدعم عن طريق العبادة والطقس - ذو قيمة حيوية هائلة، ويكشف للإنسان البدائي الحقيقة بالمعنى العملي الأعم للكلمة.

ما هي وظيفة السحر الثقافية؟ لقد رأينا أن جميع الغرائز والانفعالات، وجميع النشاطات العملية قادت الإنسان إلى مآزق كانت تخونه في اللحظة الحاسمة، حيث الفجوات في معرفته، وقصور مقدرته الأولى على الملاحظة والتعليل. ترد العضوية البشرية على هذا في انفجارات عفوية، تتولد منها أشكال السلوك والمعتقدات البدائية في كفاءتها. يقوم السحر على هذه المعتقدات والطقوس البدائية، ويضع لها معايير في أشكال تراثية أبدية. وهكذا فإن السحر يزود الإنسان البدائي بعدد من الأفعال الطقوسية والمعتقدات الجاهزة بأسلوب عقلي وعملي محدد.

وهذا الأسلوب يمكن الإنسان من عبور الثغرات الخطرة في كل ملاحقة هامة أو ظرف حرج. إنه يمكنه من تنفيذ مهامه الهامة بثقة، وأن يحفظ توازنه واتزانه العقلي في نوبات الغضب، وفي انفعالات الكراهية، وفي حب مبرح، وفي اليأس والقلق. فوظيفة السحر هي: أن يضع تفاؤل الإنسان في طقس، وأن يزيد إيمانه بانتصار الأمل على الخوف. يعبر السحر للإنسان عن القيمة الأعظم للثقة على الشك، وللثبات على التردد، وللتفاؤل على التشاؤم.

سيمكننا النظر من بعد ومن علٍ، من أماكننا العالية الأمان في حضارة متطورة، من رؤية كل خامية وعدم ترابط السحر. لكن الإنسان الأول، لم يكن بإمكانه السيطرة على صعوباته العملية كما فعل دون قدرة وتوجيه السحر، ولما تمكن من التقدم إلى المراحل الثقافية الأعلى. من هنا يأتي الظهور الكوني للسحر في المجتمعات البدائية وقوته الهائلة. من هنا نجد السحر ملحقاً ثابتاً لجميع النشاطات الهامة. أعتقد أن علينا أن نرى فيه تجسيداً لحماقة الأمل الكبرى، التي كانت أفضل مدرسة لشخصية الإنسان.

الأسطورة في السيكولوجيا البدائية

إهداء إلى السير جيمس فريزر :

لو أن لدي المقدرة على استحضار الماضي، لكن بودي أن أرجعك إلى الوراء عشرين سنة خلت، إلى بلدة جامعية سلافية ـ أعني بلدة كراكو ـ العاصمة القديمة لبولندا، حيث تقع أقدم جامعة في أوروبا الشرقية. عندها سأتمكن من أن أريك طالباً يغادر أبنية كلية تعود إلى العصور الوسطى، وفي ذهنه قلق واضح، وتحت ذراعه عزاء مشاكله الوحيد: ثلاثة مجلدات، كتب على أغلفتها بأحرف ذهبية وتصميم جميل تقليدي عفني اللون يرمز إلى الغصن الذهبي.

أُمِرتُ بترك بحثي الفيزيائي والكيميائي لفترة من الزمن، لسوء في حالتي الصحية، لكن سُمح لي أن أتابع جانباً مفضلاً من الدراسة، فقررت أن أقوم بمحاولتي الأولى لقراءة إحدى الروائع الإنكليزية بلغتها الأصلية.

لو سمح لي بأن أنقب في المستقبل وأن أتكهن الفرصة الراهنة التي فيها أنال امتيازاً عظيماً بأن أقدم حديثاً على شرف السير فريزر إلى مستمع متميز، مستخدماً لغة /الغصن الذهبي/ نفسها لقلَّت محنتي العقلية. ما كدت أبدأ بقراءة هذا العمل العظيم حتى استغرقت فيه واستعبدني. أدركت عندها أن علم الأنثربولوجيا ـ كما قدمه السير جيمس فريزر ـ هو علم عظيم وجدير بالتفاني كأي من الدراسات الأقدم عهداًمنه، فغدوت أسيراً في خدمة الأنثربولوجيا الفريزرية.

نحن نجتمع هنا للاحتفال بالذكرى الطوطمية السنوية (للغصن الذهبي)، لإحياء وتقوية روابط الاتحاد الأنثربولوجي، وللتحادث مع أصل ورمز اهتمامنا وحبنا الأنثربولوجي. إنني لست سوى ناطق متواضع باسمكم، معبر عن إعجابنا المشترك بالكاتب العظيم وأعماله الكلاسيكية (الغصن الذهبي، الطوطمية، وزواج الأقرباء البعيدين "Exagamy"، الفن الشعبي في العهد القديم، مهمة النفس، والاعتقاد بالخلود). ومثلما يؤدي ساحر مخلص مهمته في قبيلة همجية، علي أن أقرأ القائمة كلها، بحيث أن روح هذه الأعمال أي (ماناها) تعيش بيننا.

في كل هذا، مهمتي سهلة وممتعة بشكل ما، وكل ما يتضمنه قولي هو إجلال له، فإنني اعتبره دائماً المعلم. ومن جهة ثانية فإن هذا الظرف يجعل مهمتي صعبة أيضاً لأني قد تلقيت الكثير جداً منه، وأخشى ألا يكون لدي ما يكفي لأقدمه بالمقابل، لذلك فقد قررت أن أحتفظ بهدوئي حتى وأنا أخاطبكم، لأترك شخصاً آخر يتكلم بلساني، كان ولا يزال مصدر إلهام للسير

جيمس فريزر وصديق حياته تماماً كما هو السير جيمس بالنسبة لنا. هذا الشخص الآخر لا أظن أن بي حاجة لأخبركم أنه الممثل العصري للإنسان البدائي، الهمجي المعاصر الذي يتخلل بأفكاره ومشاعره وحياته نفسها كل ما كتب فريزر.

بكلمات أخرى، لن أحاول تقديم أية نظرية من عندي، وبدلاً من ذلك، سأضع أمامكم بعض نتائج عملي الميداني "الأنثربولوجي" الذي أجريته في شمال غرب ميلانزيا. سأقتصر على موضوع لم يركز السير جيمس عليه اهتمامه بشكل مباشر. لكن سأريكم في بحثي تأثيره المثمر كما هي الحال في العديد من الموضوعات التي قام بها.

(شكلت الكلمة أعلاه الفقرات الافتتاحية لكلمة ألقيت على شرف السير جيمس فريزر في جامعة ليفربول في نوفمبر 1925).

دور الأسطورة في الحياة

لتقصي ثقافة ميلانزية نموذجية ، وتقييم آراء وتراث وسلوك هؤلاء السكان، اقترح تبيان مقدار العمق الذي يدخله التراث المقدس والأسطورة في أفعالهم، ومقدار قوة تحكم التراث والأسطورة في سلوكهم الاجتماعي والأخلاقي. بكلمات أخرى، فرضية العمل الحالي هي: توجد صلة وثيقة بين الكلمة والأساطير والحكايات المقدسة لقبيلة من جهة وبين ممارساتهم الطقوسية، وأخلاقياتهم وتنظيمهم الاجتماعي وحتى نشاطاتهم العملية من جهة أخرى.

لكي نؤمن أرضية لعرضنا للحقائق الميلانزية، سألخص الحالة الراهنة لعلم الميثولوجيا باختصار. إن تقييماً ولو سطحياً للأدب سيكشف أن ليس هناك رتابة يشكى منها، بما يخص تنوع الآراء أو القسوة في اللاهوت الجدلي Polemics. لنأخذ أحدث النظريات المقدمة فقط، لشرح طبيعة الأسطورة المقدسة والأسطورة والحكاية الخرافية. علينا أن نضع في رأس القائمة ـ على الأقل ما يخص النتاج وتأكيد الذات ـ لما يسمى مدرسة ميثولوجيا الطبيعة (Nature Mythology) التي تزدهر بشكل أساسي في ألمانيا. يؤكد كتاب هذه المدرسة أن الإنسان البدائي مهتم جداً بالظواهر الطبيعية، واهتمامه ذو طابع نظري تأملي وشاعري. ففي محاولته للتعبير وتفسير أطوار القمر، أو التفسير المنتظم والمتغير لمسار الشمس في السماء، ركب كلاماً تشخيصياً رمزياً. إن لكل أسطورة ـ بالنسبة لهؤلاء الكتاب ـ ظاهرة طبيعية تشكل نواة أو حقيقة نهائية لهذه الأسطورة، وهي منسوجة في حكاية محكمة إلى حد أنها تظهر مقنعة أو تطمس أحياناً. ليس هناك اتفاق كبير بين هؤلاء الدارسين حول نموذج أي الظواهر الطبيعية يقع في أسفل معظم النتاج الميثولوجي.

هناك علماء أساطير قمريون متطرفون، ممسوسون تماماً بفكرتهم، لدرجة أنهم لن يقبلوا أية ظاهرة أخرى عدا ظاهرة التابع الليلي للأرض، كي تقدم نفسها لتفسير انفعالي همجي. جمعية للدراسة المقارنة للأسطورة، تأسست في برلين عام 1906 وتضم من الداعمين لها علماء مشهورين مثل Ehrenreich و Siecke Winckler وآخرين كثر تابعوا عملهم تحت رمز القمر. آخرون مثل Frobenius، يعتبرون الشمس هي الموضوع الوحيد، الذي نسج حوله الإنسان البدائي حكاياته الرمزية. وهناك أيضاً مدرسة المفسرين الميترولوجيين الذين يعتبرون الرياح والطقس وألوان السماء جوهراً للأسطورة. وينتمي إلى هذه المدرسة كتاب مشهورون من الجيل الأقدم مثل Max Muller و Kuhn. بعض من علماء الأساطير هؤلاء يدافعون بضراوة عن مبدأهم أو عن جرمهم السماوي، بينما آخرون اصحاب ذوق كاثوليكي مستعدون للموافقة على أن الإنسان البدائي صنع خميرته الأسطورية من الأجرام السماوية جميعاً.

لقد حاولت التعبير بإنصاف، وبشكل معقول، عن هذا التفسير الطبيعي للأساطير لكنه يبدو لي، في الحقيقة، أن هذه النظرية واحدة من أكثر الآراء التي قدمها عالم أنثربولوجي أو عالم إنساني تطرفاً، وهذا يعني الكثير. ولقد نالت نقداً مدمراً تماماً من قبل عالم النفس العظيم Wundt. ويبدو الدفاع عنها - على ضوء أي من أعمال السير جيمس فريزر - غير ممكن إطلاقاً. ومن دراستي الخاصة للأساطير الحية بين الهمجيين، علي أن أقول إن لدى الإنسان البدائي - إلى مدى محدد - اهتماماً فنياً وعلمياً صرفاً بالطبيعة. فهناك، في الحقيقة - متسع قليل للرمزية في أفكاره وحكاياته وأساطيره، وهي ليست مجرد كلام، وليست تدفقاً لا هدف له من التخيلات عديمة الجدوى، بل إنها قوة ثقافية هامة جداً وفاعلة. إن هذه النظرية بالإضافة إلى إهمال الوظيفة الثقافية للأسطورة، فإنها تلصق عدداً من الاهتمامات الخيالية بالإنسان البدائي، وتخلط نماذج عديدة ومميزة بوضوح من القصة والحكاية الخرافية والأسطورة وساغا (Saga) (قصص البطولة)، مع الحكاية المقدسة أو الأسطورة.

تقف على نقيض تام لهذه النظرية التي تجعل الأسطورة طبيعية ورمزية وخيالية، نظرية تعتبر الحكاية المقدسة سجلاً تاريخياً صادقاً للماضي. يدعم هذا الرأي ما يسمى "المدرسة التاريخية" في ألمانيا وأمريكا، وهي ممثلة في انكلترا بشخص الدكتور Rivers، وتغطي جزءاً من الحقيقة فقط. لا ينكر أن التاريخ، والبيئة الطبيعية أيضاً قد تركا تأثيراً عميقاً على جميع الإنجازات الثقافية، وعلى الأساطير كذلك. لكن إن نأخذ كل الميثولوجيا على أنها مجرد سجل تاريخي أمر غير صحيح كاعتبارنا لها تأملات عالم طبيعة بدائي. إنها تهب الإنسان البدائي نوعاً من الدافع العلمي والرغبة بالمعرفة. على الرغم من أن في تكوين الهمجي شيء ما من عالم الآثار وعالم الطبيعة، إلا أنه قبل كل شيء منغمس أساساً في عدد من القضايا العملية، وعليه أن يناضل ضد مصاعب متنوعة، وجميع اهتماماته متوافقة مع هذه النظرة البراجماتية العامة. فالميثولوجيا هي الكنز المقدس للقبيلة، وهي - كما سنرى - وسيلة قوية لمساعدة الإنسان البدائي وتسمح له بجعل

كلتا غايتي إرثه الثقافي تلتقيان. وسنرى أن الخدمات الهائلة التي قدمتها الأسطورة للثقافة البدائية، إنما قُدمت في علاقة مع الطقس الديني، وتأثير أخلاقي ومبدأ سوسيولوجي. يعتمد الدين والأخلاق على اهتمام بالعلم أو بتاريخ الماضي بدرجة محدودة، فالأسطورة إذن مبنية على موقف عقلي مختلف كلية.

الصلة الوثيقة بين الدين والأسطورة أهملها دارسون عديدون، وأدركها آخرون. وقد فهم علماء نفس مثل Wundt وعلماء اجتماع مثل Durkheim و Hubent و Mauss وعلماء انثربولوجيين مثل Crowley وعلماء كلاسيكيون مثل الآنسة Jane Harrison، جميعهم فهموا العلاقة الحميمة بين الأسطورة والطقس، بين التراث المقدس ومعايير البنيان الاجتماعي. وجميعهم قد تأثروا بدرجات كبيرة أو صغيرة بأعمال السير جيمس فريزر. ولقد كان لعالم الأنثربولوجيا البريطاني العظيم (السير جيمس)، إضافة إلى أغلب أتباعه، رؤية واضحة حول أهمية الأسطورة من النواحي الطقوسية والاجتماعية. والحقائق التي سأقدمها ستسمح لنا أن نوضح ونصوغ بدقة أكثر المبادىء الرئيسية لنظرية سوسيولوجية في الأسطورة.

يمكنني أن أقدم تعميماً أكثر شمولاً للآراء، والتقسيمات، ومناظرات علماء علامين في الأساطير. فعلم الميثولوجيا لا يزال نقطة الالتقاء لدراسات متنوعة، والعالم الإنساني الكلاسيكي يجب أن يقرر بنفسه فيما إذا كان زيوس هو القمر أو الشمس، أم شخصية تاريخية تحديداً. وسواء أكانت زوجته صاحبة عين الثور هي نجمة الصبح، أو بقرة، أو تشخيصاً للريح "الثرثرة عن الزوجات هذه مأخوذة عن الأمثال". جميع هذه الأسئلة، بعدئذ، يجب أن تناقش من جديد على مسرح الميثولوجيا، من قبل مجموعات عديدة من علماء آثار، البابليين، والمصريين، والهنود والصينيين والمايان Mayan. يجب أن يناقشها كل من المؤرخ، وعالم الاجتماع ودارس الأدب، وعالم النحو، والمختص بالأدب واللغة الألمانية، والمختص بالأدب واللغة الرومانية، والعالم الكلتي، والعالم السلافي، كل مجموعة صغيرة فيما بينهم. الميثولوجيا ليست آمنة من علماء المنطق، وعلماء النفس، ومن علماء الميتافيزيقيا، وعلماء نظرية المعرفة (لئلا أقول شيئاً عن زائر من أمثال: علماء اليقين الديني، والمنجمين المعاصرين والكهنوتي المسيحي). وفي النهاية لدينا المحلل النفسي الذي أتى أخيراً كي يعلمنا أن الأسطورة هي حلم يقظة للسلالة، وأننا نستطيع شرحها فقط بأن ندير ظهرنا للطبيعة والتاريخ والثقافة وأن نغوص بعيداً في "برك" اللا شعور العميقة، حيث تكمن في قعره الممتلكات العادية ورموز التفسير والتأويل للتحليل النفسي. ولذلك عندما يأتي عالم الأنثربولوجيا المسكين، ودارس الفن الشعبي في آخر الأمر إلى المأدبة، يكادان لا يجدان حتى كسرة خبر أبقيت لهما.

إن أكن قد قدمت انطباعاً للفوضى والإرباك، أو أوحيت بإحساس غائر تجاه الخلاف الميثولوجي الذي لا يصدق بكل الغبار والضجيج الذي يثيره، إن فعلت ذلك فقد حققت تماماً ما أردت. لأنني سأدعو قرائي للخطو خارج المكتب المغلق للمنظّرين، إلى الهواء الطلق في ميدان

الأنثربولوجيا، وأن يتبعوني في تحليقي الفكري نحو الوراء، إلى تلك السنوات التي أمضيتها بين قبيلة ميلانزية من New Guinea. هناك سنسير في المياه الضحلة، نراقب البدائيين تحت الشمس اللافحة وهم يعملون في بساتينهم، نتبعهم في بقع الغابة، وعلى الشواطىء المتعرجة والجروف الصخرية، وسنعرف حياتهم. وهناك نراقب طقوسهم في فترة بعد الظهر المنعشة أو في ظلال المساء، ونشاركهم طعامهم حول النار، وستتمكن عندها من الاستماع إلى قصصهم.

إن الأنثربولوجي، هو الوحيد ـ من بين المشاركين الكثر في المنافسة الميثولوجية ـ الذي يملك مزية فريدة، كونه قادراً على أن يخطو خلف الهمجي كلما شعر أن نظرياته قد غدت مشوشة، وأن تدفق بلاغته الجدلية قد نضب لأن الأنثربولوجي ليس مقيداً بنتف ثقافية صغيرة، أو بالألواح المحطمة، أو بالنصوص التي فقدت بريقها، أو بالنقوش المكسرة. ليست به حاجة لأن يردم ثغرات هائلة بتعليقات حدسية فضفاضة، فصانع الأسطورة بين يديه. إنه يستطيع لا أن يدون نصاً كما هو بجميع تنوعاته وضبطه مراراً، بل لديه أيضاً مجموعة من المعلقين الحقيقيين الذي يعتمد عليهم. ولديه أيضاً الحياة نفسها التي ولدت منها الأسطورة. ويوجد، كما سنرى في هذا النص الحي، الكثير لنتعلمه حول الأسطورة والقصة نفسها.

الأسطورة كما توجد في مجتمع همجي، أي في شكلها البدائي المعاش، ليست مجرد قصة مروية، بل حقيقة معاشة. إنها ليست من طبيعة الأدب القصصي، ليست كشيء نقرأه في رواية عصرية، بل هي حقيقة معاشة ويعتقد أنها قد حدثت ذات يوم في العصور البدائية، وأنها مستمرة منذ ذلك الحين في التأثير على العالم والأقدار البشرية. هذه الأسطورة تعني، بالنسبة للهمجي، تماماً ما تعنيه قصة الخلق وطرد آدم والخلاص بتضحية المسيح على الصليب بالنسبة لمسيحي مؤمن. كما تعيش قصتنا المقدسة في طقسنا وأخلاقيتنا، ومثلما تحكم إيماننا وتوجه سلوكنا، كذلك تفعل الأسطورة بالنسبة للهمجي.

إن حصر دراسة الأسطورة في مجرد تحري نصوصها كان قاتلاً وحائلاً دون فهم صحيح لطبيعتها. فاشكال الأسطورة التي تصلنا من التراث الكلاسيكي، ومن الكتب المقدسة القديمة، من الشرق ومن مصادر مماثلة أخرى، قد وصلت إلينا كلها دون محيط الإيمان المعاش الذي رافقها، ودون إمكانية الحصول على تعليقات عليها من مؤمنين حقيقيين، ودون المعرفة التي كانت ملازمة لتنظيمهم الاجتماعي والأخلاق المتبعة والعادات الشعبية، وعلى الأقل دون معلومات كاملة يمكن أن يحصل عليها باحث معاصر، بسهولة. زد على ذلك، ما من شك في أن هذه الحكايات قد تعرضت في شكلها الأدبي الحالي، إلى تحولات لا بأس بها على أيدي الناسخين والمعلقين والكهنة المتعلمين وعلماء اللاهوت. ولذلك فمن الضروري العودة إلى الميثولوجيا البدائية لكي نعرف سر حياتها في دراسة أسطورة لا تزال حية، قبل أن تحنط في حكمة كهنوتية وأن تقدس في مخزن الجمود الذي لا يفنى للأديان المنقرضة.

إن الأسطورة بعد أن تدرس في شكلها المعاش، ليست رمزية ـ كما سنرى ـ بل هي تعبير

مباشر لمادة موضوعها. إنها ليست شرحاً يرضي متعة علمية، بل بعث قصصي لحقيقة بدائية رويت لتشبع حاجات دينية عميقة، ورغبة أخلاقية ملحة، وولاء اجتماعي، وتأكيدات - وحتى متطلبات - عملية - تؤدي الأسطورة وظيفة لا يستغنى عنها في الثقافة البدائية: إنها تعبر عن المعتقد وتعليه وتنسقه، إنها تصون وتقوي الأخلاقية، إنها شاهد على كفاءة الطقس وتحتوي قواعد عملية لتوجيه الإنسان. وهي بذلك عامل أساسي في الحضارة البشرية، وليست حكاية عديمة الجدوى، بل قوة فعالة نشطة. إنها ليست شرحاً فكرياً، أو تخيلاً فنياً بل مخطط براجماتي لإيمان بدائي ولحكمة أخلاقية.

سأحاول البرهنة على جميع هذه الآراء، بدراسة أساطير متنوعة. لكن لكي نجعل تحليلنا مقنعاً، سيكون من الضروري أولاً تقديم وصف لأسطورة مقدسة وحكاية خرافية وقصة أسطورية وسجل تاريخي.

دعنا نطير بأرواحنا إذن إلى شواطيء تروبرياند Ttrobriand الضحلة، وننفذ إلى داخل حياة السكان، لنراهم يعملون ويلعبون، ونستمع إلى قصصهم. في أواخر تشرين الثاني حين يخيم الجو الرطب، لا يوجد سوى عمل قليل في الجنائن. وفصل صيد السمك لم يحن بعد، المجاذيف ستبحر في المستقبل، بينما لا تزال بهجة التسكع والاحتفال بعد الرقص، والمآدب أثناء جني المحصول. حب الاجتماع في الهواء الطلق والزمن يستلقي على أيديهم بينما يبقيهم الطقس السيء في المنزل أغلب الأحيان. دعنا نخطو خلال غسق المساء القادم إلى داخل إحدى قراهم، ونجلس قرب نارهم، حيث النور المتراقص يجذب أناساً أكثر فأكثر بينما يخيم المساء ويحلو الحديث. عاجلاً أم آجلاً، سيطلب من المرء أن يروي قصته، لأن هذا الفصل هو فصل الحكايات الخرافية. وإن يكن المرء راوية جيداً فإنه سرعان ما يثير الضحك والردود والمقاطعات، وتتطور حكايته في أداء منتظم.

في هذا الوقت من السنة تروى، عادة في القرى، حكايات شعبية ذات طابع خاص تدعى Kukwanebu وهناك اعتقاد غامض - لا يؤخذ بجدية كبيرة - إن رواية هذه الحكايات ذات تأثير مفيد على المحاصيل الجديدة المزروعة حديثاً في الجنائن. لإنتاج هذا التأثير يجب أن تغنى دائماً في النهاية أغنية قصيرة، فيها إشارات إلى بعض النباتات البرية الخصبة جداً، Kasiyena.

كل قصة هي ملك لفرد في المجتمع. وكل قصة مع أنها معروفة لدى كثيرين، لا يرويها سوى صاحبها أو يمكنه اهداءها إلى شخص آخر بتعليمه إياها وتخويله بروايتها. يعرف جميع أصحاب القصص كيف يبعثون النشوة والضحك من أعماق القلب، فالضحك أحد الغايات الأساسية لقصص كهذه. وعلى الراوي الجيد أثناء العرض العام للقصة أن يغير طبقة صوته في الحوار، وأن يغني المقاطع القصار بأداء مناسب وأن يومىء. بعض هذه الحكايات بالتأكيد كقصص غرفة التدخين(9). أما البعض الآخر فسأقدم مثالاً أو مثالين عنه.

هكذا نرى الإنقاذ البطولي لفتاة في محنة. امرأتان تخرجان بحثاً عن بيض الطيور، تكتشف

إحداهما عشاً تحت شجرة، فتحذرها الأخرى: "هذا بيض حية لا تلمسيه". تجيبها الثانية حاملة البيض "لا.. إنها بيوض أحد الطيور". تعود الحية لتجد العش خالياً من البيض فتبدأ البحث عنه، تدخل اقرب قرية وتغني أغنية قصيرة: "أمضي في طريقي أتلوى، أكل بيض طير أمر مشروع، أما بيض صديق فمحرم لمسه".

تدوم هذه الرحلة طويلاً، والحية تنتقل من قرية إلى أخرى وهي تغني أغنيتها. وفي النهاية تدخل قرية الامرأتين، وترى المذنبة تقلي البيض، فتلتف حولها وتدخل جسدها. تسجى الضحية مريضة لا حول لها، لكن البطل قريب، رجل من قرية مجاورة يحلم بظرف درامي يصل إلى المكان، يسحب الحية ويقطعها قطعاً، ويتزوج كلتا المرأتين، فينال جائزة مزدوجة لشجاعته.

في قصة أخرى، نتعرف إلى عائلة سعيدة، مكونة من أب وابنتيه. يبحرون من موطنهم في الأرخبيلات المرجانية في الشمال إلى الجنوب الغربي، حتى يصلوا إلى المنحدرات الموحشة لجزيرة صخرية تدعى Gumasila. يستلقي الأب على أكمة ويغط في نوم عميق. يظهر غول من الغابة، يأكل الأب ويغتصب إحدى الفتاتين، بينما تتمكن الأخرى من الهرب. تزوِّد الأخت الهاربة في الغابة، أختها الأسيرة، بقطعة من الخيزران. فتقطعان الغول وهو نائم إلى نصفين وتهربان.

تعيش امرأة في قرية Okopukopu عند رأس خليج صغير مع أطفالها الخمسة. تصعد إحدى أسماك الري اللاسعة على هيئة وحش ضخم إلى رأس الخليج، يتخبط في القرية، ويدخل كوخ المرأة ويقطع إصبعاً من أصابعها على إيقاع أغنية قصيرة. يحاول أحد أبنائها قتل الوحش لكنه يفشل. يتكرر نفس الأداء كل يوم، حتى ينجح الابن الأصغر في قتل السمكة العملاقة في اليوم الخامس.

تقلع قملة وفراشة في طيران قصير، القملة كمسافر، والفراشة كطائرة وطيار. في منتصف رحلة الطيران، وبينما كانت الفراشة تطير فوق البحر بين شواطىء Wawela وجزيرة Kitava تصدر القملة صرخة قوية، تهتز الفراشة، وتسقط القملة غارقة في البحر.

رجل غير مبال، أم زوجته آكلة لحوم بشر، يذهب تاركاً أطفاله الثلاثة في رعايتها، ومن الطبيعي أن تحاول أكلهم، إلا أنهم يهربون في الوقت المناسب. يتسلقون شجرة نخيل تاركين إياها عند الخليج حتى يصل الأب ويقتلها.

هناك قصة أخرى عن زيارة إلى الشمس، وأخرى عن غول يتلف الجنائن. وأخرى حول امرأة شرهة جداً لدرجة أنها سرقت كل الطعام المعد للتوزيع أثناء الدفن، وقصص أخرى مماثلة.

في هذا المكان، على أية حال، لا نركز اهتمامنا كثيراً على نص القصص بقدر تركيزنا على دلالاتها السوسيولوجية. فالنص هام جداً بالطبع، ولكن دون وضعه في جوه العام، فإنه سيظل دون حياة. وكما رأينا، فإن متعة القصة هي في تصعيدها العالي، وتأخذ سمتها الملائمة من

الأسلوب الذي تروى به. فطبيعة الأداء، والصوت والمحاكاة، وتحريض واستجابة المستمع، تعني الكثير للسكان، كما يعني النص. يجب على عالم الاجتماع أن يأخذ انطباعه من السكان. ويجب أن توضع القصة في جوها الزمني الصحيح (في أية ساعة من النهار) والفصل، وخلفيتها من الجنائن التي تتبرعم بانتظار عملٍ آت، ومتأثرة قليلاً بسحر الحكايات الخرافية). يجب علينا أن نضع في اعتبارنا أيضاً الظرف السوسيولوجي، الملكية الخاصة للقصص المسلية، ووظيفتها الاجتماعية، ودورها الثقافي. جميع هذه العناصر ذات علاقة بالموضوع أيضاً. ويجب أن تدرس جميعها كما يدرس النص. فالقصص تعيش في حياة السكان وليس على الورق، وعندما يدونها عالم ما دون أن يتمكن من استحضار الجو الذي ازدهرت فيه هذه القصص فإنه يكون قد قدم لنا قطعة مشوهة من الحقيقة.

أنتقل الآن إلى صنف آخر من القصص. ليس لها موسم خاص، ولا يوجد أسلوب مقولب لروايتها، وسردها ليس له صفة التمثيل ولا أي تأثير سحري. مع ذلك فإن هذه الحكايات أكثر أهمية من سابقتها لأنه يعتقد أنها حقيقية، وأن المعلومات التي تحتويها أكثر قيمة وأكثر دلالة من قصص Kukwanebu. عندما تقوم مجموعة بزيارة بعيدة، أو تبحر في رحلة صيد، فإن الأفراد الأصغر سناً سيكونون مهتمين جداً بمناظر الطبيعة، والمجتمعات الجديدة، والناس الجدد ولربما بالعادات الجديدة، وسيعبرون عن دهشتهم بطرح الأسئلة. فيقوم من هم أكبر منهم سناً وأكثر خبرة، بتزويدهم بالمعلومات والملاحظات، والتي تأخذ دائماً شكلاً قصصياً ملموساً. ربما حين يروي رجل عجوز تجاربه في الحروب ورحلات الصيد، عن السحر الشهير، والإنجازات الاقتصادية غير العادية، فإنه سيقوم بمزج ذكريات والده مع حكايات الإشاعات والأساطير التي انتقلت عبر أجيال عديدة. وهكذا فذكريات القحط والمجاعات المدمرة كانت تروى خلال وصف المصاعب والصراعات وجرائم السكان والساخطين، طيلة سنين عديدة. يُذكر عدد من القصص عن بحارة حادوا عن مسارهم ورسوا بين أكلة لحوم البشر، وقبائل معادية، بعضها كان موضوعاً لأغنية وبعضها الآخر شُكِّلَ في قالب أساطير تاريخية. فالسحر، والمهارة، وأداء الراقصين المشهورين، تمثل مواضيع أغان أو قصص شهيرة. وهناك حكايات عن جزر بركانية بعيدة، وعن ينابيع حارة سلق فيها حتى الموت عدد من المستحمين غير الحذرين، وعن بلاد غامضة يسكنها رجال ونساء يختلفون كلية عنهم، وعن مغامرات غريبة قام بها بحارة في بحار بعيدة، وعن أسماك وأخطبوطات عملاقة، وعن صخور تقفز وسحرة متنكرين. وتُروى قصص، بعضها حديث، وبعضها الآخر قديم، عن عرافين وزوار لأرض الموتى، تعدد هذه القصص إنجازاتهم المهمة والشهيرة. كما توجد قصص متعلقة بالظواهر الطبيعية أيضاً، كقصة قارب متحجر، أو رجل تحول إلى صخرة، أو بقعة حمراء على صخرة مرجانية خلفتها جماعة أكلت الكثير من نبات بذرة الفوفل.

لدينا هنا تنوع من الحكايات، يمكن تقسيمها حسب موضوعها إلى: حكايات وصف

تاريخي شاهده الراوي بنفسه مباشرة، أو على الأقل يشهد عليها شخص ما من ذاكرته الحية. حكايات الأساطير، وفيها تنقطع استمرارية البينة، لكونها تقع ضمن مجال الأشياء التي خبرها رجال القبيلة بشكل عادي. وحكايات إشاعات حول بلدان بعيدة وأحداث قديمة لعصر ما، تقع خارج مجال الثقافة الراهنة.

إن جميع هذه الأصناف تتداخل مع بعضها بشكل لا يدركه السكان، وتسمى بالاسم نفسه Libwogwo وتعتبر جميعها حقيقية. فهي لا تروى على أنها تمثيل، أو للتسلية في فصل خاص. إن مواضيع هذه القصص معادة، وإعادتها تظهر أيضاً وحدة مادية. جميعها ترجع إلى مواضيع مثيرة جداً بالنسبة للسكان وجميعها ترتبط بنشاطات، مثل الأعمال الاقتصادية، والحرب، والمغامرة، والتفوق في الرقص وفي التبادل الطقسي. زد على ذلك، إن هذه القصص تسجل إفرادياً إنجازات عظيمة في جميع نشاطات كهذه، وأنها تضاف إلى رصيد فرد ما ورصيد أحفاده أو إلى رصيد مجتمع بأكمله. ومن هنا فهي تحفظ حية في طموح الذين يمجدون أجدادهم. فالقصص المروية في شرح غرائب ظواهر الطبيعة غالباً ما تمتلك بيئة اجتماعية، أي أنها تذكر عشيرة أو عائلة من قام بالإنجاز. وعندما لا تكون كذلك فإنها تعتبر ملاحظات جزئية ومعزولة عن بعض الظواهر الطبيعية التي تتعلق بها هذه القصص كاستمرارية واضحة.

من كل هذا، يتضح أننا لا نستطيع القبض تماماً على: معنى النص، ولا على الطبيعة الاجتماعية للقصة، ولا على موقف السكان منها، ولا على اهتمامهم بها، إذا درسنا القصة على الورق فقط. تعيش هذه الحكايات في ذاكرة الإنسان مع الطريقة التي تحكى فيها، وحتى مع الاهتمام المركب الذي يبقيها على قيد الحياة، ويجعل الراوي يحكيها بافتخار أو أسى، والذي يجعل المستمع يتابع الراوي متلهفاً أو كئيباً، بآمال وطموحات مستثارة. إذن فجوهر أسطورة ما، هو أكثر من مجرد حكاية خرافية، ولا يوجد في مجرد دراسة للقصة بل في الدراسة الموحدة للقصة وبيئتها وحياة السكان الثقافية والاجتماعية.

عندما ننتقل إلى الصنف الثالث من الحكايات، وأكثرها أهمية، "الحكايات المقدسة أو الأساطير" ونقارنها مع الأساطير العادية، عندها فقط ستتضح طبيعة هذه الأصناف الثلاثة. يسمي السكان الصنف الثالث Liliu (وأريد أن أؤكد على أنني أعيد تقديم تصنيف السكان وتسمياتهم البديهية، وسأقتصر على بعض التعليق حول صحته). هذا النوع هو صنف يقف لوحده على بعد من الصنفين الآخرين. إن تكن رواية الصنف الأول من أجل التسلية والثاني لإبداء رأي جاد، ولإشباع طموح اجتماعي، فإن الثالث لا يعتبر حقيقياً فقط بل مبجلاً ومقدساً ويلعب دوراً ثقافياً هاماً جدا.

الحكاية الشعبية كما نعلم، هي أداء موسمي وعملي يكرس حب الاختلاط عند الناس. والأسطورة القصصية تحرض بالاحتكاك مع حقيقة غير عادية، وتكشف لوحات تاريخية من

الماضي. ويأتي دور الأسطورة المقدسة عندما يتطلب طقس، أو مبدأ أخلاقي أو اجتماعي، أو أحد الشعائر تبريراً أو برهاناً من التراث أو تأكيداً على حقيقته وقداسته.

في الفصول التالية من هذا الكتاب سنتفحص عدداً من الأساطير بشكلٍ مفصل، لكن دعنا الآن ننظر إلى موضوعات بعض من الأساطير المقدسة النموذجية. خذ مثلاً، الاحتفال السنوي بعودة الميت والترتيبات المدروسة المتخذة لأجله، خاصة عرض الطعام الهائل. عندما يقترب هذا العيد تروى حكايات عن الموت وكيف بدأ يُعاقب الإنسان، وعن المقدرة على التجدد الأبدي وكيف كانت مفقودة. حكايات تروى لماذا كان على الأرواح أن تغادر القرية ولا تبقى قرب النار، وتروي في النهاية لماذا تعود هذه الأرواح مرة كل سنة.

في مواسم محددة، واستعداداً لرحلة بحرية تعمر القوارب القديمة، وتبنى قوارب جديدة بمرافقة سحر خاص. توجد في تعويذات هذا السحر إشارات ميثولوجية، وحتى الأفعال المقدسة فإنها تحوي عناصر لا تُفهَم إلّا عندما تحكي قصة القارب الطائر وطقسه وسحره.

إن كل ما يتعلق بالحرف الطقوسية والأسس العملية والسحر، وحتى الطرق الجغرافية مرتبطة بميثولوجيا تماثلها. ولا يوجد سحر هام، ولا شعائر، ولا طقوس، دون معتقد مصاغ في روايات من واقع سابق ملموس. هذا الارتباط وثيق جداً، لأنه لا ينظر إلى أسطورة على أنها معلومات إضافية أو تعليق فقط، بل على أنها ضمانة ومخطط أو حتى غالباً ما تكون دليل عمل للنشاطات المرتبطة بالأسطورة.

من ناحية ثانية فإن الشعائر والطقوس، والعادات، والتنظيم الاجتماعي، تحوي أحياناً صلات مباشرة بالأسطورة وتعتبر نتاجاً لحادثة أسطورية. فالحقيقة الثقافية هي نصب يجسد الأسطورة. بينما يعتقد أن الأسطورة هي السبب الحقيقي الذي أنتج القاعدة الأخلاقية، والجماعة الاجتماعية، والطقس أو العادة. إذن فإن هذه القصص تُكوِّن جزءاً مكملاً للثقافة. وإن وجودها وتأثيرها يتجاوز عملية رواية القصة، ولا تستمد مادتها من الحياة واهتماماتها فقط، بل إنها تحكم وتضبط سمات ثقافية عدة، إنها تشكل العمود الفقري العقيدي للحضارة البدائية.

ربما كانت هذه النقطة هي أهم نقطة في الفرضية التي أناقشها: إنني أؤكد على وجود صنف خاص من القصص التي تعتبر مقدسة، مجسدة في الطقس، والأخلاق، والتنظيم الاجتماعي، وتشكل جزءاً أساسياً مكملاً للثقافة البدائية. هذه القصص لا تحيا في متعة تافهة، ولا تعيش كقصص خيالية أو حتى حقيقية، بل تحيا لأنها تمثل للمواطنين، عرضاً لحقيقة بدائية عظمى أكثر صلة بهم وتحدد بها الحياة الراهنة وأقدار ونشاطات الجنس البشري، كما تحدد بها المعرفة التي تزود الإنسان بالدافع للقيام بأفعال طقوسية وأخلاقية، بالإضافة إلى تبيان كيفية تأديتها.

لكي أجعل القضية واضحة تماماً، دعنا نقارن مرة أخرى استنتاجاتنا مع وجهات النظر الراهنة للأنثربولوجيا المعاصرة. وحتى لا أنتقد الآراء الأخرى بشكل غير مجد، بل حيث يمكننا ربط

نتائجنا بالحالة الراهنة للمعرفة، وتقديم الشكر على ما تلقيناه، وأن أقول أين علينا أن نختلف بوضوح ودقة.

سيكون من الأفضل أن أستشهد بقول مركز وموثوق. ولهذه الغاية سأختار مقاطع من تعريف وتحليل مقدمين في (ملاحظات وتساؤلات في الأنثربولوجيا) للآنسة C. S. Burne والبروفسور J. L. Myres بعنوان "قصص وأمثال وأغان": نعلم أن "هذا القسم يتضمن جهوداً فكرية عديدة لشعوب و"يمثل المحاولة الأولى لإعمال العقل والمخيلة والذاكرة". نسأل بشيء من الخشية: أين تُرِكَ الانفعال والاهتمام والطموح والدور الاجتماعي لجميع القصص، والعلاقة العميقة مع القيم الثقافية في القصص الأكثر جدية؟. بعد تصنيف مختصر للقصص، حسب الطريقة العادية، نقرأ عن الحكايات المقدسة: "الأساطير هي قصص مهما تكن عجيبة وغير محتملة بالنسبة لنا، مع ذلك فهي مروية بإيمان كامل، لأن القصد منها أو الاعتقاد برواياتها، هو الشرح عن طريق شيء ما ملموس وواضح، فكرة مجردة أو مفاهيم غامضة وصعبة "كالخلق والموت، أو الفرق بين الأجناس العرقية، أو الأنواع الحيوانية أو الأعمال المختلفة للرجال والنساء، أو أصول الطقوس والعادات، أو تحطيم أشياء طبيعية أو نصب تعود إلى ما قبل التاريخ، أو نفس أسماء أشخاص أو أماكن" قصص كهذه توصف أحياناً كـ Etiological[10] إتيولوجية، لأن هدفها هو تفسير سبب وجود شيء ما أو حدوثه[11].

لدينا هنا في جوزة، كل ما يمكن أن يخبرنا به علم معاصر عن الموضوع، فهل سيوافق الميلانزيون الذين نتحدث عنهم على هذا الرأي؟ بالطبع لا. فهم لا يريدون لأساطيرهم أن تشرح أو أن تجعل أي شيء يحدث مفهوماً، إنهم لا يوافقون على جعل اساطيرهم فكرة مجردة. وحسب معرفتي لا يمكن أن نجد مثالاً لما قيل لا في ميلانيزيا ولا في أي مجتمع همجي آخر. فالأفكار المجردة القليلة التي لدى السكان، تحمل مدلولها المادي في ذات الكلمة التي يعبر بها عن هذه الأفكار. عندما توصف الكينونة، بأفعال مثل (يستلقي، يجلس، يقف)، وعندما يعبر عن سبب ونتيجة بكلمات تدل على الأساس والموقف الماضي الذي يستند عليه هذا الأساس، وعندما تميل أسماء مادية متنوعة باتجاه المعنى المكاني، فإن الكلمة وعلاقتها المادية بالواقع تجعل الفكرة المجردة مفهومة بشكل كاف. لن يوافق أحد من سكان تروبرياند أو أي من السكان الآخرين على وجهة النظر القائلة: "الخلق، والموت، أو امتيازات عرق ما، أو الأنواع الحيوانية، أو المهام المختلفة للرجال والنساء" هي "مفاهيم صعبة وغامضة". لا شيء أكثر إلفة للمواطن من المهام المختلفة للجنس الذكري والأنثوي، ولا يوجد شيء ما ليوضحها. لكن على الرغم من إلفتها فإن اختلافات كهذه تضايق أحياناً، أو تزعج، أو على الأقل تقيد، وهناك حاجة لشيء يبررها ويشهد بقدمها وواقعيتها، باختصار ليدعم شرعيتها.

والموت واحسرتاه ليس غامضاً أو مجرداً أو يصعب فهمه بالنسبة لأي كائن بشري. إنه فقط واقعي بشكل مزعج، مادي جداً، سهل جداً فهمه بالنسبة لأي واحد تعرض لتجربة تأثر

بها أقرباؤه المقربون أو تعرض لهاجسٍ شخصي. لو كان الموت أمراً غير واقعي أو غامضاً لما كان لدى الإنسان رغبة عامرة ليذكره. لكن فكرة الموت مشحونة بالرعب منه، والرغبة في إزالة تهديده بأمل غامض قد لا يفسر، أو بالأحرى يفسر من بعيد، ويجعل ـ هذا الأمل ـ الموت غير واقعي أو بالحقيقة ينكره. فالأسطورة التي تكفل الاعتقاد بالخلود والشباب الأبدي، بحياة خلف القبر، ليست ردة فعل فكري على لغز، بل فعل إيمان جلي نابع من رد فعل عاطفي وغريزي من أعماق الإنسان تجاه فكرة أكثر ملازمة ورعباً. والقصص التي تروى حول "أصول الطقوس والعادات" لا تروى على أنها مجرد شرح لها، بل إنها لا تشرح أبداً بأي معنى من المعاني للكلمة، إنها تقول دائماً شيئاً سابقاً يشكل مثلاً أعلى وتضمن استمراره، وأحياناً تقدم توجيهات عملية للنهج.

لذلك علينا ألا نوافق على كل نقاط هذا القول الممتاز والمختصر الذي يقدمه الرأي الميثولوجي المعاصر. فهذا التعريف يخلق صنفاً قصصياً وهمياً وغير موجود، وهو صنف الأسطورة الإيتولوجية etiologicalmyths الذي يوازي رغبة للشرح غير موجودة، وعيش وجود عبثي كمحاولة فكرية، والبقاء خارج الثقافة البدائية التي تخص السكان والتنظيم الاجتماعي في اهتماماتهم العملية. تبدو لنا المعالجة خاطئة كلها، لأن الأساطير عولجت على أنها مجرد قصص، ولأنها اعتبرت شاغلاً فكرياً نظرياً، ولأنها مقتطعة من ظرفها الحياتي، ولأنها مدروسة من زاوية رؤيتها على الورق وليس من زاوية ما تفعله في الحياة. تعريف كهذا التعريف، سيجعل من المستحيل رؤية طبيعة الأسطورة بوضوح، والوصول إلى تصنيف مرض للحكايات الشعبية محالاً أيضاً. وعلينا، في الحقيقة، أيضاً ألا نوافق بالتالي على تعريف الأسطورة غير المقدسة والحكاية الخرافية التي يقدمها الكتاب في (ملاحظات وتساؤلات في الأنثربولوجيا).

إن وجهة النظر تلك ستكون قبل كل شيء قاتلة للعمل الميداني الكفؤ، لأنها ستجعل المراقب راضياً بمجرد كتابة القصص. إن طبيعة القصة الفكرية مُستنفذة في نصها، لكن الناحية الوظيفية والثقافية، والبراجماتية لأية حكاية بدائية تظهر في قوانينها، وتجسيدها، وعلاقاتها بالمحيط كما بالنص. كتابة نص القصة أسهل من رصد السبل المعقدة والمتشعبة التي تدخل منها إلى داخل الحياة، وأسهل من دراسة وظيفتها عن طريق رصد الحقائق الثقافية والاجتماعية التي تدخل فيها، وهذا هو السبب الذي يفسر لماذا لدينا نصوص عديدة جداً ولا نعرف إلا القليل عن الطبيعة الحقيقية للأسطورة.

لذلك يمكننا أن نتعلم درساً هاماً من Trobrianders سكان تروبرياند، وإليهم دعنا نعود الآن. سنلقي نظرة على بعضٍ من أساطيرهم بشكل مفصل بحيث نتمكن من تثبيت استنتاجاتنا بشكل استقرائي ودقيق معاً.

أساطير المنشأ

قد يكون من الأفضل أن نبدأ مع بداية الأشياء، ونتحرى بعض أساطير المنشأ. يقول سكان تروبرياند إن العالم كان مسكوناً أصلاً تحت الأرض. وأن البشرية عاشت تحت الأرض، وجوداً مماثلاً - في جميع نواحيه - للحياة الحالية على الأرض. فتحت الأرض، كان الناس منظمين في قرى وعشائر ومقاطعات، وكان بينهم تمايزات طبقية، وقد عرفوا الامتيازات والحقوق، وكانت لديهم ملكية، وكانوا ضالعين في تراث السحر. ولما كانوا ينعمون بكل هذا، فقد نشأوا متفوقين في الاقتصاد وممارسة السحر، مؤسسين بعملهم هذا بعض الحقوق في الأرض والمواطنة. ولقد جلبوا معهم كل ثقافتهم كي يستمروا بواسطتها فوق الأرض.

هناك عدد من الأماكن الخاصة (كهوف، تجمعات أشجار، أكوام من الحجارة، نتوءات مرجانية، ينابيع، رؤوس خلجان) يسميها السكان "ثقوب" أو "منازل"، من تلك الثقوب خرج أول اثنين (أخت على رأس الأسرة وأخ كوصي عليها) وبدآ بامتلاك الأراضي، وإعطاء الطابع السوسيولوجي والسحري والصناعي، والطابع الطوطمي إلى الجماعات التي بدأت هكذا.

مشكلة التراتب الاجتماعي التي تلعب دوراً عظيماً في سوسيولوجياتهم، قد حلتها أسطورة النشوء من ثقب خاص ووحيد يدعى ابوكولا قرب قرية لاباي. كان هذا الحادث ذا مكانة بارزة لأن من هذا الثقب ظهر ممثلو القبائل الرئيسية الأربعة واحداً تلو آخر، هكذا وبشكل يناقض الطريقة المألوفة التي تحدد أن ثقباً واحداً يعني سلالة واحدة. والأكثر من ذلك فقد تبع وصولهم حادث ذو أهمية قصوى في الواقع الأسطوري، لكنه يبدو تافهاً في الظاهر. الحيوان الأول الذي ظهر هو كيلافاسي Kaylavasi (حيوان الأغوانة)[12] وهو الحيوان الخاص بقبيلة Lukulabuta والذي حفر طريقه عبر الأرض كما تفعل الأغوانة، ثم تسلق شجرة وظل هناك مجرد مشاهد يتتبع الأحداث اللاحقة. وبعد ذلك مباشرة خرج الكلب وهو الطوطم في قبيلة Lukuba، وكانت له أرفع منزلة. ثالث من خرج كان الخنزير، وهو طوطم قبيلة Malasi والذي يحتل الآن المنزلة الأرفع. وآخر من خرج كان طوطم قبيلة Lukwasisiga الممثل بالتمساح في بعض الروايات وبالحية في روايات أخرى وأحياناً بحيوان الأوبوسم[13]، وأحياناً يتم تجاهله تماماً. يركض الكلب والخنزير فيرى الكلب ثمرة نبات Noku يشمها ويأكلها. فيقول له الخنزير: "لقد أكلت النوكو، لقد أكلت القذارة، إنك وضيع المنشأ، إنك عادي، سأكون أنا الزعيم (Guya,u). ومنذ ذلك الحين فإن Tabalu العشيرة الفرعية ذات المركز الرفيع في عشيرة Malasi غدت مصدراً للزعماء الحقيقيين.

لفهم هذه الأسطورة المقدسة، لا يكفي تتبع الحوار بين الكلب والخنزير، الذي قد يبدو دون غاية أو حتى تافهاً.

بعد معرفة السوسيولوجيا الأصلية للسكان، والأهمية القصوى للمنزلة الاجتماعية، ومعرفة حقيقة أن الطعام وحدوده (محرمات المنزلة الاجتماعية والعشيرة) هما الدليل الرئيسي لطبيعة الإنسان الاجتماعية، وأخيراً معرفة السيكولوجيا لتحديد الهوية الطوطمية. بعد ذلك تبدأ في فهم هذا الحادث الذي وقع عندما كانت البشرية في حالة نشوء أو ولادة، وكيف أن هذا الحادث قد سوى مرة وإلى الأبد كل العلاقة بين العشيرتين المتنافستين. لفهم هذه الأسطورة يجب أن يكون لديك معرفة جيدة بسوسيولوجية القبيلتين ودينهما وعاداتهما ومنظورهما في الحياة. عندئذ فقط، تستطيع إدراك ما تعنيه هذه القصة بالنسبة للسكان وكيف استطاعت الحياة ضمن حياتهم. ولو مكثت بينهم، وتعلمت لغتهم، ستجد أن هذه القصة تفعل في النقاش والنزاعات فيما يخص التفوق النسبي للعشائر المتنوعة الأخرى. وهي جيدة للإفتاء في المسائل التي تثيرها النقاشات حول المحرمات الطعامية المتنوعة. وفوق كل شيء، لو قيض إليك الاحتكاك بمجتمعات لا تزال فيها العملية التاريخية لانتشار وتأثير قبيلة Malasi في حالة نشوء، فإنك ستكون وجهاً لوجه أمام هذه الأسطورة كقوة فاعلة.

ومما يلفت النظر بما فيه الكفاية، أن الحيوانين ـ الأول والأخير ـ اللذين خرجا، وهما طوطمي "الأغوانة" و Lukwasisiga قد تركا في البرد منذ البداية. وهكذا فإن المبدأ العددي ومنطق الأحداث لا يراعيان بدقة بالغة في تعليل الأسطورة.

التفوق النسبي للعشائر الأربع، في الأسطورة الرئيسية عند Labai، يلمح إليه كثيراً في القبيلة كلها، والأساطير المحلية الثانوية ليست أقل حيوية وفعالية كل في مجتمعها.

عندما تصل مجموعة إلى قرية بعيدة، فإنهم سيخبرون لا بالحكايات التاريخية الأسطورية فحسب، بل بالمخطط الميثولوجي لذلك المجتمع، وبكفاءاته السحرية، وطابعه المهني ومرتبته ومكانته في التنظيم الطوطمي. وإذا حدثت مشاجرات حول أرض أو انتهاكات في المسائل السحرية، أو حقوق الصيد البحري، أو في أية امتيازات أخرى، فإنه سيتم الرجوع إلى بيّنة الأسطورة.

دعنا نظهر بشكل مادي، الطريقة التي تروى فيها أسطورة نموذجية عن الأصول المحلية في سير الحياة العادي للسكان. دعنا نراقب مجموعة من الزوار الذين وصلوا إلى هذه القرية أو تلك من قرى تروبرياند: إنهم سيجلسون في منتصف مكان أمام رب المنزل، قد لا يكون مكان الأصل، لأنه مكان قد لا يكون قريباً، لكنه معلم ببروز مرجاني أو كومة من الحجارة. بقعة مكان الأصل يجب أن تكون واضحة، ويذكر عندها اسمي الأخ والأخت الأولين، ولربما يقال إن الإنسان (الأول) قد بنى مسكنه في الموقع الحالي لسكن رب المنزل. إن السكان المستمعين من العشيرة

نفسها سيعرفون بالطبع أن الأخت قد عاشت في منزل مختلف آخر قريب لأنه ليس في مقدورها أبداً العيش مع أخيها ضمن نفس الجدران.

قد يخبر الزوار ـ كمعلومة إضافية ـ أن الأجداد قد جلبوا معهم المواد والممتلكات ووسائل الصناعة المحلية، فقد جلبوا إلى قرية yalaka صناعة الكلس من عملية حرق غطاء القواقع، وإلى okobobo و obweria و obowada جلب الأجداد معرفة وأدوات صقل الحجر الصلد. وإلى Bwoytalu جلبوا أداة النحت، وهي سن كلب البحر موضوع في نصاب، ومعرفة الفن قد خرجت من تحت الأرض مع الأجداد الأوائل. وفي معظم الأماكن، تنسب الاحتكارات الاقتصادية إلى نشوء أصلي خاص بالعشيرة. وفي قرى ذات المركز الأعلى فإن إشارات الكرامة مجلوبة وراثياً، وفي بعضها الآخر تنسب لظهور حيوان ما متعلق بعشيرة فرعية محلية. والعداوة السياسية الموجودة بين بعض المجتمعات تعود بدايتها إلى بداية النشوء ذاتها. أما النعمة الأكثر أهمية في هذا العالم، فهي دائماً نعمة السحر الذي حمل من العالم السفلي، وهذا الموضوع سيعالج لاحقاً بتوسع أكبر.

لو وجد أوروبي هناك، ولم يسمع شيئاً غير المعلومة التي يقدمها أحد السكان للآخر فإن ما يسمعه لن يعني له إلا القليل جداً، وفي الحقيقة قد يقوده إلى سوء فهم خطير. وأسطورة النشوء المتزامن لأخ وأخت قد يجعل الأوروبي يشك إما بإشارة ميثولوجية لسفاح القربى أو ستجعله يبحث عن الزوجين الأولين، ويتساءل عن زوج الأخت. وسيكون الشك الأولي خاطئاً وسيلقي ضوءاً كاذباً على العلاقة الخاصة بين الأخ والأخت. ففي هذه العلاقة الأخ هو الوصي الذي لا يستغنى عنه، والثانية (الأخت) لا يستغنى عنها أيضاً لأنها مسؤولة عن استمرارية السلالة.

إن المعرفة التامة بأعراف ومثل الأمومة تعطي شكلاً ومحتوى لمجرد ذكر اسمي الجدين السالفين المهمين لمستمع من العشيرة. ولو تساءل الأوروبي عن زوج الأخت وكيف أنجبت، سيجد نفسه في مواجهة مجموعة من الأفكار الغريبة تماماً (عن اللا علاقة السوسيولوجي للأب وغياب مثل تلك العلاقة عن التناسل الفيزيولوجي، ونظام الزواج المعقد الغريب، الأمومي والأبوي المحلي في نفس الوقت)[14].

إن الصلة السوسيولوجية الوثيقة لروايات الأصل هذه، ستصبح واضحة فقط لدارس أوروبي يفهم المثل القانونية الأصلية حول المواطنة المحلية والحقوق الوراثية في الأرض، ومناطق صيد السمك، والمهن المحلية. لأنه، وفقاً للمبادىء القانونية في القبيلة فإن جميع هذه الحقوق هي احتكارات المجتمع المحلي، والناس المتحدرون من النسل الأنثوي للجدة الأصلية فقط هم المؤهلون للتمتع بها. ولو أخبر الأوروبي أنه بالإضافة إلى مكان النشوء الأول، هناك ثقوب عديدة أخرى في نفس القرية سيغدو أكثر حيرة حتى يتعرف على فكرة أن هناك مجتمعات قروية مركبة، أي، مجتمعات قد نشأت فيها عشائر فرعية. ويمكن تحقيق تلك المعرفة بدراسة متأنية للتفاصيل المادية، والمبادىء السوسيولوجية للسكان الأصليين.

إنه لمن الواضح إذن أن الأسطورة تعني لمواطنها أكثر بكثير مما تحويه القصة فقط. إن القصة تقدم فقط الاختلافات المحلية المادية الملموسة ذات الصلة الحقيقية بذلك المجتمع. وتم احتواء المعنى الحقيقي داخل الأسس التراثية للتنظيم الاجتماعي، وهذا لا يتعلمه المواطن بالاستماع إلى قصص أسطورية جزئية، بل بالعيش داخل النسيج الاجتماعي لقبيلته. وبكلمات أخرى إن محيط الحياة الاجتماعية، وإدراك البدائي تدريجياً أن كل شيء يطلب منه فعله كان له سابقه ونموذجه في الماضي، هو الذي يجلب إليه الرواية التامة والمعنى الكامل لأساطير نشوئه. لذلك كان من الضروري، بالنسبة للمراقب، أن يغدو عارفاً تماماً للتنظيم الاجتماعي عند السكان إذا كان يريد فعلاً فهم الوجه التراثي لذلك المجتمع. وستغدو، عندئذ، القصص القصيرة كتلك التي قدمتها عن النشوء المحلي، واضحة له تماماً. وسيرى بوضوح أيضاً أن كل قصة من تلك القصص هي مجرد جزء هام من قصة أكبر بكثير ولا يمكن قراءتها إلا من خلال حياة الأهلين. إن ما يهم، حقيقة، في قصة كهذه هو وظيفتها الاجتماعية. فهي تنقل وتقوي وتعبر عن الحقيقة الأساسية للوحدة المحلية، وعن وحدة القرابة بين جماعة من الناس يتحدرون من جدة مشتركة. إن قصة النشوء وهي متحدة بالاقتناع أن التحدر المشترك والنشوء من الأرض، تعطي الحقوق كاملة للأرض، وتتضمن فعلاً المخطط القانوني للمجتمع. وهكذا حتى عندما كان يطرد أفراد مجتمع مهزوم من أراضيهم على يدي جار معاد، فإن أرضهم كانت تبقى لهم مصانة لا تمس، وكان يسمح لهم دائماً بالعودة إلى موقعهم الأصلي بعد انقضاء فترة زمنية - بعد انتهاء طقسهم السلمي - لإعادة بناء قريتهم وحرث جنائنهم من جديد[15].

إن الشعور التقليدي بالعلاقة الحقيقية الحميمة مع الأرض، والحقيقة الملموسة لرؤية بقعة النشوء الفعلية وسط مشاهد الحياة اليومية، والاستمرارية التاريخية للامتيازات، والحرف والسمات المميزة التي تعود إلى البدايات الميثولوجية الأولى، كل هذا يمهد إلى التلاحم، والبطولة المحلية، وإلى الشعور بالاتحاد والقرابة في المجتمع.

لكن على الرغم من أن قصص النشوء توحد وتلحم التراث التاريخي والمبادىء القانونية والعادات المتنوعة معاً، إلا أنه يجب أن نضع في اعتبارنا أيضاً أن الأسطورة الأصلية هي مجرد جزء صغير من الكل المعقد للمثل التراثية. وهكذا فإن حقيقة الأسطورة تكمن في وظيفتها الاجتماعية من جهة، ومن جهة ثانية: إننا عندما نبدأ بدراسة الوظيفة الاجتماعية للأسطورة، إعادة بناء معناها التام، نقاد إلى بناء نظرية التنظيم الاجتماعي للأهلين التامة.

من بين الظواهر المتعلقة بالتراث الماضي ومخطط التحدر، واحدة من أكثر الظواهر إمتاعاً، هي ظاهرة تعديل الأسطورة والمبدأ الميثولوجي وفقاً لظروف ينتهك فيها أساس الميثولوجيا تلك بشكل فاضح. ويحدث هذا الانتهاك دائماً عند مطالبة عشيرة محلية أصلية (أي نشأت على الأرض) حين تهيمن عليها قبيلة مهاجرة. عندئذ ينشأ صراع المبادىء، لأن مبدأ أن الأرض والسلطة تخصان أولئك الذين نشأوا من الأرض التي تقوم عليها تلك العشيرة لن يترك متسعاً لأي وافدين

جدد. بالمقابل فإن أفراد عشيرة فرعية ذات مركز عال حين يختارون الاستقرار في مكان جديد، لا يمكن مقاومتهم من قبل الأهلين ـ وأستخدم كلمة أهلين بالمعنى الحرفي الميثولوجي الأصلي ـ ونتيجة لصراع المبادىء ذاك ظهر إلى الوجود صنف خاص من القصص الميثولوجية التي تبرر وتعلل حالة الأمور الشاذة. وتظهر قوة المبادىء القانونية والميثولوجية المتعددة أن أساطير التبرير لا تزال تحتوي على الحقائق ووجهات النظر غير القابلة للمساومة منطقياً، بالإضافة إلى الحقائق العدوانية، وتحاول هذه الأساطير فقط تغطيتها بحادثة توفيقية سطحية من الواضح أنها مفبركة لغرض خاص. دراسة قصص كهذه ممتعة للغاية، لأنها تعطينا رؤية عميقة للتراث السيكولوجي البدائي، وتغرينا لأن نعيد بناء التاريخ الماضي للقبيلة مع أن علينا أن نستسلم لهذا الإغراء بحذر وميل للشك.

في تروبرياند نجد أنه كلما علت منزلة عشيرة طوطمية فرعية، كلما ازدادت مقدرتها على التوسع. دعنا أولاً ندلي بالحقائق ومن ثم نشرع في تفسيرها:

إن العشيرة الفرعية ذات المركز الأعلى في عشيرة Malasi مالازي هي العشيرة الفرعية Tabalu ـ تابالو نجدها الآن تحكم عدداً من القرى: (Omarakana) وهي عاصمتهم الرئيسية، و (Kasanayi) وهي القرية التوأم للعاصمة، و (Olivilevi) وهي قرية أسست منذ نحو ثلاثة عهود مضت بعد هزيمة العاصمة، وقريتان إحداهما Omlamwaluwa وهي منقرضة الآن والثانية Dayajala وكانت كلتاهما تنتميان إليها. العشيرة الفرعية تحمل نفس الاسم وتدعي نفس المنشأ، ولكنها لا تحتفظ بجميع محرمات التفوق، وليست مؤهلة لجميع السلطات، وتوجد حاكمة في قرى Oyweywa, Gumilababa, Kavataria, Kudawaga الصغيرة وجميعها في الجزء الغربي من الأرخبيلات، والأخيرة موجودة على جزيرة Kayleula الصغيرة وقد احتلت قبيلة Tabalu مؤخراً قرية Tukwa,uk قبل ثلاثة عهود مضت. وأخيراً هناك قبيلة فرعية تحمل نفس الاسم وتدعي نفس النسب، تحكم مجتمعين قويين في الجنوب هما Sinaketa و Vakuta.

والحقيقة الثانية ذات الأهمية، التي تعود إلى هذه القرى وحكامها، هي أن العشيرة الحاكمة لا تدعي أنها قد نشأت محلياً في أي من تلك المجتمعات التي يملك فيها أفراد القبيلة الحاكمة أرضاً، ويمارسون سحراً محلياً، ويستخدمون القوة. فجميعهم يدعون أنهم نشأوا من ثقب Obukula التاريخي على الشاطىء الشمالي الغربي للجزيرة، قرب قرية Labai برفقة الخنزير الأول، ووفقاً لتراثهم، فإنهم انتشروا من هناك في شتى أرجاء المنطقة[16].

في تراثات هذه العشيرة يوجد بعض الحقائق التاريخية المحددة، والتي يجب أن تفكك وتسجل، تأسيس قرية Olivilevi قبل ثلاثة عهود مضت، واستيطان Tabalu في Tukaukwa قبل خمسة عهود مضت، والاستيلاء على Vakuta قبل سبع أو ثمانية عهود خلت (أعني بكلمة عهد، الحكم طيلة حياة الزعيم الفرد). ما دام الحال في جزر تروبرياند، كالحال في معظم

القبائل الأمومية، دون شك، بأن الرجل في الحكم يخلفه أخوه الأصغر سناً منه، ومعدل العهد الوسطي أقصر بكثير من مدة جيل، وهو قياس للزمن لا يركن إليه كثيراً، لأنه في بعض الحالات لا يكون أقصر من جيل بالضرورة.

سنروي هذه الحكايات التاريخية تحديداً، لتقدم وصفاً كاملاً لكيف، ومتى، ومن قبل من، وبأية طريقة، تأثرت المستوطنة. وهي حقائق واقعية رزينة. الحصول على وصف تفصيلي ممكن، من قبل الرواة المستقلين، وخاصة فيما يتعلق بأجدادهم أو أجداد أجدادهم، كيف كان على رئيس قبيلة Bugwabwaga من Omarakana وبعد حرب فاشلة أن يهرب مع قبيلته إلى الجنوب القصي، إلى البقعة العادية، حيث شيدوا قرية مؤقتة. وبعد سنتين عاد لإقامة طقس إحلال السلام، وليبني Omarakana من جديد. أخوه الأصغر، لم يرجع معه، بل شيد قرية دائمة هناك هي Olivilevi وبقي فيها. هذا الوصف الذي يمكن تأكيده في أدق تفاصيله من أي مواطن بالغ ذكي من المقاطعة، وهو رواية تاريخية يمكن الاعتماد عليها، كما يمكن للمرء أن يحصل على مثلها في أي مجتمع همجي. والحقائق المتعلقة بـ Tukwauka و Vakuta وما شابه، هي حقائق ذات طبيعة مماثلة.

ما يرفع وثوقية روايات كهذه فوق أي شك، هو أساسها السوسيولوجي: فالهرب بعد الهزيمة هو القاعدة العامة المتبعة قبلياً، والزواج المتبادل بين نساء Tabalu ورؤساء القرى الأخرى كان الطريقة التي غدت فيها القرى الأخرى موقعاً للناس ذوي المراكز الأرفع، وهذا الزواج هو سمة مميزة أيضاً لحياتهم الاجتماعية. أسلوب التعامل هذا ذو أهمية لا بأس بها، ويجب وصفه بالتفصيل: الزواج في تروبرياند أبوي، ولذلك تنتقل المرأة إلى مجتمع زوجها. ويستلزم هذا الزواج اقتصادياً موقف تبادل الطعام المقدم من قبل أسرة الزوجة مقابل النفائس المقدمة من قبل الزوج.

الطعام ـ خاصة ـ متوفر بكثرة في السهول الوسطى Kiriwina التي يحكمها زعماء من أعلى المراتب من قبيلة Omarakana، وأدوات الزينة القوقعية الثمينة التي يشتهيها الزعماء، تنتج في المقاطعات الساحلية في الغرب والجنوب. لذلك، ولأسباب اقتصادية، كان الميل ولا يزال عند نسوة المرتبة العالية في أن يتزوجن زعماء بارزين في قرى مثل Gumilababa و Kavataria و Tukwaukwa و Sinaketa و Vakuta.

كل شيء يحدث وفقاً للقانون القبلي حرفياً. لكن المرأة من Tabalu بعد أن تستقر في قرية زوجها، تلقي عليه ظلاً من المرتبة والنفوذ. وإن يكن لتلك المرأة أبناء، فإنهم قانونياً أفراد في مجتمع والدهم حتى البلوغ، ويكون الذكور الأكثر أهمية فيه. يتمنى الأب ـ كما هي الحال في جزر تروبرياند ـ الاحتفاظ بهم حتى بعد بلوغهم لأسباب عاطفية شخصية، ويشعر المجتمع كله أن مركزه يتحقق من خلال ذلك الاحتفاظ. ترغب الأغلبية بذلك، والأقلية وهم الورثة الشرعيون للزعيم، أخوته وأبناء أخواته النساء لا يتجرأون على المعارضة. لذلك إذا لم يكن لدى

هؤلاء الأبناء الذكور من ذوي المراتب الرفيعة أسباب خاصة للعودة إلى القرية صاحبة الحق بهم (قرية أمهم) فإنه يبقون في مجتمع والدهم ويحكمون. وإن يكن لهم أخوات إناث فيمكنهن البقاء أيضاً، ويتزوجن ضمن القرية، ويبدأن بذلك سلالة جديدة. ولربما ليس حالاً، ولكن بالتدريج فإنهم يتبوؤون جميع الامتيازات والمناصب الرفيعة، والوظائف المناطة حتى تلك الفترة بالزعيم المحلي. إنهم يلقبون بأسياد القرية وأراضيها، ويترأسون المجالس الرسمية، ويقررون الشؤون العامة حينما يطلب القرار، وفوق كل شيء يتولون توزيع السلع المحلية، والسحر المحلي.

جميع هذه الحقائق التي ذكرتها هي ملاحظات من تجربة عملية. والآن دعنا ننظر إلى الأساطير المقدمة التي تغطي هذه الحقائق. وفقاً لإحدى القصص، هناك أختان تخرجان من الثقب الأصلي قرب Labai الأولى Botabalu والثانية Bonumakala، وتذهبان في الحال إلى المقاطعة الوسطى Kiriwina، وتستقران في Omarakana ترحب بهما السيدة المحلية المسؤولة عن السحر وعن جميع الحقوق، وبذلك تكون الموافقة الميثولوجية على مطاليبهما في العاصمة قد ترسخت (يتوجب علينا العودة إلى هذه النقطة الثانية). تتشاجر الأختان على بعض أوراق الموز التي تناسب نسيج ثوب جميل. وتطلب الأخت الكبرى من الصغرى الابتعاد وهذا يعتبر إهانة كبيرة بين الأهلين. فتقول الصغرى: "سأبقى هنا وأصون جميع المحرمات اذهبي أنت وكلي شجيرة الخنزير، وسمك Katakayluva". وهذا هو السبب الذي حمل الزعماء في المنطقة الساحلية على عدم الابتعاد عن نفس المحرمات، مع أن لهؤلاء الزعماء في الواقع نفس المنزلة. يروي الأهلون في القرى الساحلية نفس القصة مع فارق أن الأخت الصغرى هي التي تأمر شقيقتها الكبرى بأن تبقى في Omarakama وتصون جميع المحرمات، بينما تذهب هي إلى الغرب.

وفقاً لرواية من قبيلة Sinketa: كان هناك ثلاث نسوة من قبيلة تفرعت عن Tabalu الكبرى بقيت في Kiriwina والثانية استقرت في Kuboma والصغرى قدمت إلى Sinaketa وجلبت معها قوقعة قرص Kaloma التي أنشأت الصناعة المحلية. ترجع جميع هذه الملاحظات إلى عشيرة فرعية فقط من عشيرة Malasi، أما العشائر الأخرى المتفرعة عن هذه العشيرة الكبرى والتي دونت منها حوالي اثنتي عشر قبيلة فرعية، جميع هذه القبائل الفرعية ذات مرتبة محلية وضيعة، أي أنها لم ترد إلى مواقعها الحالية كمهاجرة. بعض هذه العشائر الفرعية مثل Bwoytalu تنتمي لما يمكن تسميتهم المنبوذون أو جماعة الناس المكروهين. وبالرغم من أن جميع هذه القبائل تحمل اسم المنشأ نفسه ولديها الطوطم المشترك ذاته، ويقفون في مناسبات طقسية جنباً إلى جنب مع الناس ذوي المراتب الأكثر منهم رفعة، فإن الأهلين يعتبرونهم منتمين إلى طبقة مختلفة كلية.

قبل أن أنتقل إلى التفسير أو إعادة البناء التاريخي لهذه الوقائع، سأقدم وقائع تتعلق بالعشائر الأخرى، ربما كانت عشيرة Lukuba هي الثانية من حيث الأهمية. ويبلغ تعدادها بالإضافة إلى

العشائر المتفرعة عنها عشيرتان أو ثلاث، وهي تلي مباشرة من حيث المكانة قبيلة Tabalu من Omarakana. ويدعى أجداد هذه القبائل الفرعية Mwauri, Mulobwaima, Tudava وثلاثتهم قد خرجوا من نفس الثقب الرئيسي قرب labai الذي ظهرت منه الحيوانات الطوطمية الأربعة. وانتقلوا بعد ذلك إلى مراكز هامة في Kiriwina والجزر المجاورة لـ Kitava و Vakuta. وكما رأينا، وفقاً لأسطورة النشوء الأصلية، فإنه كان لعشيرة Lukuba المنزلة الأرفع، في البداية قبل أن يقلب الكلب والخنزير هذا الترتيب. والأكثر من ذلك فإن معظم الشخصيات الميثولوجية أو الحيوانات تنتمي إلى عشيرة Lukuba ويظن أن البطل الثقافي الميثولوجي العظيم Tudava هو الجد الأكبر لعشيرة فرعية لها نفس الاسم وهي Lukuba وأغلبية الأبطال الميثولوجيين الذين لهم صلة بالعلاقات القبلية المتداخلة، والأشكال الطقسية للحرف، ينتمون إلى نفس العشيرة أيضاً[17]. والسحر الاقتصادي في القبيلة ينتمي في معظمه أيضاً إلى أناس من هذه العشيرة. في Vakuta،حيث ظلل عليهم مؤخراً ولم يقتلعوا من قبل Tabalu، فإنهم لا يزالون قادرين على تأكيد أنفسهم، ولا يزالون يحتكرون السحر ويبنون مركزهم على تراثهم الميثولوجي. ولا تزال قبيلة Lukuba تؤكد تفوقها الحقيقي على مغتصبيها. وهناك عشائر فرعية أقل بكثير من وضاعة مراتبها أمام عشيرة Malasi.

هناك نحو ثلث التقسيم الطوطمي الكبير وهو Lukwasisiga، لا يقال بخصوصه إلا القليل جداً عن الميثولوجيا والدور التاريخي أو الثقافي. وفي أسطورة النشوء الرئيسية فإن الميثولوجيا والدور التاريخي والثقافي إما أن تستبعدهم أو أن تجعل حيوانهم السلفي أو شخصهم يلعب جزءاً غير هام أبداً. إنهم لا يملكون أية أشكال سحرية هامة على وجه الخصوص، وغائبون بشكل واضح عن أي ذكر ميثولوجي. والجزء الوحيد الذي يلعبونه في حلقة Tudava الكبيرة، هو أن الغول Dokonikon ينتمي إلى طوطم قبيلة Lukwasisiga وإلى هذه العشيرة ينتمي زعيم قرية Kabwaku الذي يرأس مقاطعة Tilataula أيضاً. وهذه المقاطعة كانت دائماً على علاقة عداوة كبيرة مع مقاطعة Kiriwina، وزعماء Tilataula كانوا المنافسين السياسيين لزعماء Tabalu الذين ينتمون إلى أرفع مرتبة. فبين حين وآخر كان الفريقان يسعران الحرب. وبغض النظر عن أيهما كان يهزم ويقع عليه الهرب، كان السلام يعود بمصالحة طقوسية ويسترد نفس المركز النسبي الذي كان. احتفظ زعماء Omarakana دائماً بعلو المنزلة، وبنوع السيطرة العامة على المقاطعة المعادية وحتى لو كانت هي المنتصرة. وكان زعماء Kabwaka لحد ما مقيدين بتنفيذ أوامرهم، وعلى الأخص عند تنفيذ عقوبة الموت في الزمن الغابر فإن زعيم Omarakana كان يرشح عدوه اللدود لتنفيذها. إن السيادة الفعلية لزعماء Omarakana كانت بفضل مركزهم. ولكن سلطتهم والخوف الذي كانوا يدبونه في الأهلين الآخرين كانا مستمدين من الشمس الهامة ومن سحر المطر الذي كانوا يمارسونه. وهكذا فإن أفراد العشيرة الفرعية من Lukwasisiga كانوا من الأعداء الألداء

والأتباع المنفذين، لكنهم في الحرب كانوا أنداداً لأرفع الزعماء مكانة. ولأن سيادة Tabalu في زمن السلم تبقى مصانة فإن Toliwaga و Kabwaku تعتبر عموماً الأكثر كفاءة ومهابة في الحرب. تعتبر عشيرة Lukwasisiga بشكل عام المؤجرة للأرض. وهناك عشيرة أو عشيرتان متفرعتان عن هذه القبيلة كانتا ذات مركز عال، وتزاوجتا بالتبادل مع قبيلة Tabalu من قبيلة Omarakana. القبيلة الرابعة Lukulabuta تتضمن عشائر فرعية ذات مراكز وضيعة في ترتيبها فقط. إنها العشائر الأقل عدداً والسحر الذي تمارسه هو العرافة.

عندما نأتي إلى التفسير التاريخي لهذه الأساطير، يواجهنا منذ البداية سؤال أساسي: هل يتوجب علينا اعتبار العشائر الفرعية التي تبدو في الأسطورة القصصية والأسطورة المقدسة ممثلة فقط لفروع ثقافة محلية متجانسة؟ أم هل بإمكاننا أن ننسب إلى تلك العشائر أهمية أكثر طموحاً ونعتبر أنها ترمز إلى تجسيد ثقافات متنوعة؟ أي هل هي وحدات من موجات هجرات مختلفة؟ إن يقبل الخيار الأول، فإن جميع الأساطير المقدسة، والحقائق التاريخية، والحقائق السوسيولوجية، ترجع إذن بكل بساطة إلى حركات وتغيرات داخلية صغيرة، ولا يوجد شيء يضاف إليها سوى ما قلناه. قد يثار دعماً للفرضية الأكثر طموحاً، أن أسطورة النشوء الرئيسية تضع أماكن نشوء القبائل الأربع في بقعة مكشوفة جداً. تقع Labai على الشاطىء الشمالي الغربي، وهو المكان المكشوف الوحيد للبحارة الذين يأتون من اتجاه الرياح الموسمية السائدة. والأكثر من هذا، وفي جميع الأساطير، فإن تدفق هجرة، ونزعة تأثير ثقافي من الشرق إلى الغرب ورحلات أبطال ثقافة، تجري من الشمال إلى الجنوب، وعموماً مع أنها أقل انتظاماً. وهذا هو الاتجاه السائد في الحلقة العظيمة لقصص Tudava، وهذا هو الاتجاه الذي وجدناه في أساطير الهجرة، والاتجاه السائد في معظم أساطير Kula. وهكذا فإن الافتراض المستحسن هو أن تأثيراً ثقافياً انتشر من الشواطىء الشمالية للأرخبيلات، ويمكن تتبعه حتى أقاصي الشرق ليصل جزيرة Woodlark، وحتى الجنوب ليصل إلى أرخبيلات D, Entrecasteaux. هذه الفرضية يوحي بها عامل التناقض في بعض الأساطير مثل التضاد بين الكلب والخنزير، بين Tudava و Dokonikon وبين الأخ الذي يأكل لحم البشر والآخر الذي لا يأكله. إن نقبل هذه الفرضية لما تستحقه من قبول، ينشأ لدينا المخطط التالي: الطبقة الأقدم ستمثلها عشائر Lukwasisga و Lukulabuta. وهذه الثانية هي الأولى في النشوء ميثولوجيا، بينما كليهما بنشوئهما النسبي ليستا من البحارة. ومجتمعيهما استقرا في الأرض، ومهنتهما الزراعة بشكل رئيسي. الموقف العدائي العام الذي يرى بوضوح لدى المهاجرين الأواخر من العشيرة الفرعية الأساسية Lukwasisiga و Toliwaga يجعل انضواء Tabalu تحت هذه الفرضية ممكناً. ومن جديد، فإنه لمن المرجح أن الوحش آكل لحوم البشر الذي حاربه البطل الثقافي المبدع Tudava ينتمي إلى عشيرة Lukwasisiga.

لقد ذكرت بسرعة أن العشائر الفرعية لا الرئيسية يجب أن تعتبر كوحدات هجرة.

وكحقيقة لا جدال فيها فإن العشيرة الكبيرة التي تتكون من عدد من القبائل المتفرعة عنها، هي مجرد وحدة اجتماعية فضفاضة ومقسمة بتصدعات ثقافية هامة. فقبيلة Malasi مثلاً تتضمن أعلى العشائر المتفرعة عنها مركزاً (Tabalu) بالإضافة إلى معظم القبائل المتفرعة المكروهة (Wabua و Gumsosopab و Bwoytalu). وعلى الفرضية التاريخية أن تشرح العلاقة بين العشائر الفرعية والعشيرة الأم. يبدو لي أن القبائل الفرعية الصغيرة كانت سابقة في الوصول، وأن استيعابها الطوطمي كان نتاجاً جانبياً لعملية عامة: إعادة التنظيم السوسيولوجي الذي حدث بعد وصول المهاجرين المؤثرين والأقوياء من نموذج Tudava و Tabalu.

تتطلب إعادة البناء التاريخي عدداً من الفرضيات الإضافية ويجب أن تعتبر كل منها مقبولة لكن يجب أن تبقى اعتباطية. بينما تضيف كل فرضية عنصراً معقولاً من عدم اليقينية. فإعادة البناء كلها هي لعبة عقلية جذابة وتدعو للاستغراق، وغالباً ما تبرز تلقائياً أمام العامل الميداني لكنها تبقى دائماً خارج مجال الملاحظة والاستنتاج السليم؛ أي لن يحتفظ الميداني تحت سيطرته بمقدرته على الملاحظة والإحساس بالحقيقة. والخطة التي وضحتها هنا، هي الخطة التي ترتب فيها سوسيولوجيا تروبرياند، والأسطورة، والعادة نفسها بشكل طبيعي. مع ذلك فإنني لا أعلق عليها أية أهمية جدية، وحتى لا أعتقد أن معرفة شاملة لمقاطعة تؤهل عالم الأنثربولوجيا الوصفية لأي شيء سوى بناء حذر مؤقت، وربما مقارنة أوسع لهذه الخطط تظهر قيمتها أو قد تثبت لا جدواها نهائياً. لربما تمثل فقط فرضيات مجدية ومحفزة لمجموعة من الأساطير الدقيقة الأكثر حذراً في التراث والاختلاف السوسيولوجي لدرجة أن خططاً كهذه ليست بذات أهمية مهما كانت.

أما ما تذهب إليه النظرية السوسيولوجية لهذه الأساطير لا علاقة لإعادة البناء التاريخي بها. ومهما تكن حقيقة ماضيهم غير المدون مخبأة فإن الأساطير تخدم بأن تغطي بعضاً من عدم الاتساق الناجم عن أحداث تاريخية أكثر من كونها تخدم في تدوين هذه الأحداث بدقة. الأساطير المتعلقة بانتشار القبائل الفرعية القوية تبين في نقاط محددة صحة تجاه الحياة لكونها تسجل وقائع تناقض إحداها الأخرى. فالأحداث التي تروى كي يزال بها هذا التناقض إذا لم يكن مخفياً هي غالباً خيالية. لقد رأينا بعض الأساطير التي تتباين وفقاً لمحلية روايتها. وفي بعض الحالات الأخرى تستند الأحداث على ادعاءات وحقوق غير موجودة.

الاعتبار التاريخي للأسطورة هام لكونه يبين أن الأسطورة إذا ما أخذت ككل لا يمكن أن تكون تاريخاً هادئاً ورزيناً ما دامت مصنوعة دائماً لإنجاز وظيفة سوسيولوجية محددة، أو تمجد جماعة محددة أو تبرر ظرفاً استثنائياً. وتظهر لنا الاعتبارات التاريخية أيضاً، إن التاريخ الحالي، والأسطورة النصف تاريخية، والأسطورة الصرف بالنسبة لعقل البدائي تتدفق إحداها في الأخرى لتشكل سلسلة متصلة، وتنجز فعلاً الوظيفة السوسيولوجية ذاتها. يوصلنا هذا مرة ثانية إلى رأينا الأصلي وهو: إن الشيء الهام حقاً في الأسطورة هو طابعها كحقيقة حية موجودة أبداً تستعيد الماضي. إنها بالنسبة لمواطنيها ليست قصة خيالية، وليست سرداً لماضٍ ميت، إنها عرض من

حقيقة أكبر لا تزال حية بشكل جزئي. إنها حية في ترتيبها، وقانونها، وهدفها الأخلاقي، ولا تزال تحكم حياة البدائيين الاجتماعية. من الواضح أن للأسطورة فعلها، خاصة حيث يوجد توتر سوسيولوجي. فعلى سبيل المثال كما في أمور الاختلاف الكبير حول المنزلة والسلطة، أو اختلاف في شؤون الأولوية والتابعية، توجد بشكل لا جدال فيه حيث حدثت تغيرات تاريخية عميقة. يمكن تأكيد الكثير من هذه الاعتبارات كحقيقة، على الرغم من أنه يتوجب دائماً أن يبقى موضع شك: فإلى أي حد نستطيع تنفيذ إعادة البناء التاريخي من الأسطورة؟ نستطيع بالتأكيد نبذ جميع التفسيرات الرمزية، والإيضاحية أيضاً لأساطير المنشأ هذه. فالشخصيات والكائنات التي نجدها فيها هي ما تبدو على السطح، وليست رموزاً لحقائق كامنة. بالنسبة لهذه الأساطير ليست لها وظيفة إيضاحية، وليست هناك أية مشكلة تغطيها، ولا فضول تشبعه، ولا تحوي نظرية.

أساطير الموت، وأساطير دورة الحياة المتكررة

يقابل الوجود البشري تحت الأرض، في بعض روايات اساطير المنشأ، وجود الأرواح البشرية بعد الموت في عالم الروح الحالي. وهكذا تقوم علاقة ميثولوجية بين الماضي البدائي والقدر المحتوم لكل إنسان، وبين صلات أخرى مع الحياة. ونجد هذه الصلات هامة جداً في فهم القيمة الثقافية والسيكولوجية للأسطورة، ويمكن دفع هذا التوازي بين الوجود الروحي وبين الوجود البدائي إلى أبعد من ذلك. تنتقل أرواح الموتى إلى جزيرة توما Tuma. وهناك تدخل هذه الأرواح من خلال ثقب خاص ـ كنوع من حدث عكسي للنشوء الأصلي ـ. الحقيقة الأكثر أهمية هي، أنه بعد فترة من الوجود الروحي في توما العالم الآخر، يتقدم السن بالفرد ويشيب ويتجعد، وعليه أن يتجدد بانسلاخ جلدي، عندئذ. كذلك فعلت الكائنات البشرية في العصور البدائية القديمة عندما كانت تعيش تحت الأض. فهم عندما جاؤوا إلى سطح الأرض لأول مرة لم يكونوا قد فقدوا هذه المقدرة على الانسلاخ، وكان بإمكان الرجال والنساء العيش شباباً إلى الأبد. لقد فقدوا هذه المقدرة بحادث تافه على ما يبدو، ومع ذلك فهذا الحادث هام ومحتوم: كانت امرأة عجوز تعيش في يوم من الأيام في قرية بواديلا مع ابنتها وحفيدتها، مدة ثلاثة أجيال من نسب أمومي حقيقي، وذات يوم خرجت الجدة لتستحم وحفيدتها في مياه المد الضحلة. بقيت الفتاة على الشاطىء بينما توارت الجدة عن أنظار حفيدتها. قامت الجدة المتوارية بخلع جلدها الذي حمله تيار المد طافياً فوق المياه إلى أن علق بشجيرة، ثم عادت الجدة التي تحولت إلى فتاة شابة إلى حفيدتها، فلم تعرفها الحفيدة، خافت وطلبت منها الابتعاد عنها. عادت الجدة إلى المكان الذي

استحمت فيه غاضبة جريحة، وبحثت عن جلدها القديم. ارتدته ثانية، وقفلت راجعة إلى حفيدتها فعرفتها وحدثتها قائلة: "جاءت فتاة شابة إلى هنا، وكنت خائفة، فطردتها بعيداً". أجابت الجدة: "كلا إنك لم تريدي التعرف علي، حسناً ستغدين عجوزاً، وسوف أموت". عادتا إلى المنزل حيث كانت الابنة تحضر الطعام. قالت العجوز لابنتها: "ذهبت لأستحم، فحمل المد جلدي بعيداً. لن أسلخ جلدي. سوف نغدو جميعنا كهولاً، وسوف نموت جميعاً". ومن ذلك الحين فقد الناس المقدرة على تغيير جلودهم والبقاء شباباً. الحيوانات الوحيدة التي احتفظت بمقدرتها على تغيير جلدها، هي حيوانات العالم السفلي (الأفاعي، السراطين، والإغوانة، والسحالي) هذا لأن الناس كانوا ذات يوم يعيشون تحت الأرض. فهذه الحيوانات تخرج من تحت الأرض ولا زال بإمكانها تغيير جلودها. والحيوانات التي فوق الأرض كالطيور، والثعالب والحشرات الطائرة، بالإضافة إلى الحيوانات المذكورة سابقاً، ستتمكن أيضاً من تغيير جلودها وتجديد شبابها، لو عاش الناس فوق الأرض.

هنا تنتهي الأسطورة كما تروى عادة. ويضيف الأهلون أحياناً تعليقات أخرى، راسمين توازياً بين الأرواح وبين البشرية البدائية، ويؤكدون أحياناً دافع التجدد عند الزواحف، وأحياناً أخرى يروون فقط حادثة الجلد الضائع. القصة بحد ذاتها تافهة وغير هامة، وهي ستبدو كذلك لأي إنسان لا يدرسها في إطار خلفية من المُثُل المختلفة، والعادات، والطقوس المتعلقة بالموت والحياة المستقبلية. هذه الأسطورة هي بكل بساطة، معتقد مطور في إطار درامي عن المقدرة البشرية الأولى على التجديد، وضياعها اللاحق.

وهكذا، من خلال نزاع الجدة والحفيدة، كان على الكائنات البشرية، أفراد وجماعات، أن يخضعوا لعملية الانحطاط والوهن في سن العجز والشيخوخة. هذا، على أية حال، لا يشمل القدر ـ الذي لا يرحم الإنسان، وفي الوقت ذاته هو الذي يحميه ـ لأن في الشيخوخة، انحطاطاً جسدياً وعجزاً لا يعادلان الموت بالنسبة للسكان. ولكي نفهم الحلقة الكاملة لمعتقداتهم فإن من الضروري دراسة عوامل المرض والانحطاط والموت ـ البدائي في جزر تروبرياند تحديداً، متفائل في موقفه تجاه الصحة والمرض. فالقوة والنشاط والاكتمال الجسدي بالنسبة له هي الحالة الطبيعية ويمكن أن تتأثر أو تضطرب بحادث، أو سبب خارق للطبيعة (حوادث صغيرة مثل الإجهاد، ضربة الشمس، التخمة) فتسبب أمراضاً مؤقتة صغيرة، لكن الإصابة برمح في إحدى المعارك، أو بالسم، أو السقوط من شجرة، قد يشوه الإنسان، أو يقتله. سواء هذه الحوادث أو غيرها مثل الغرق أو هجوم تمساح، أو كلب بحر، هل هي خالية من السحر تماماً؟ هذه مسألة خاضعة للنقاش دائماً بالنسبة لبدائي. لكن مهما يكن، ليس لديه شك، بأن جميع الأمراض الخطرة، والقاتلة منها، تعزى إلى قوى عديدة وأشكال مختلفة من السحر. أكثر هذه الأشكال انتشاراً هو السحر الذي يمارسه سحرة يستطيعون بتعويذاتهم وطقوسهم أن يسببوا عدداً من الأمراض تغطي تقريباً كل مملكة علم الأمراض العادية، ما عدا الأمراض الداهمة أو الأوبئة.

يبحث دائماً عن مصدر السحر في التأثير القادم من الجنوب. فهناك بقعتان في أرخبيلات تروبرياند يقال إن السحر قد نشأ فيهما، أو بالأحرى جلب إليهما من أرخبيلات D,Entrecasteaux. إحدى هاتين البقعتين هي أيكة Lawagwo الواقعة بين قريتي Bau و Bwoytalu. والأخرى هي الجزيرة الجنوبية من Vakuta. وكلتا هاتين المنطقتين، لا تزالان تعتبران، المركزين للسحر الأكثر رهبة وما من شك في هذا.

تشغل منطقة Bwoytalu مكانة اجتماعية دنيا في الجزيرة، ويسكنها أفضل نحاتي الخشب، وأكثر جادلي الألياف خبرة، وآكلي النباتات البغيضة مثل سمك اللساع وشجرة الخنزير البرية. مواطنو هذه المنطقة هم ممن نمو في بطن الأرض منذ أمد طويل، ربما يمثلون الطبقة الأقدم للثقافة البدائية في الجزيرة. جلب السحر إليهم من الأرخبيلات الجنوبية على يد سرطان. يصور هذا الحيوان خارجاً من ثقب في أيكة Lawagwo، أو طائراً في الهواء وساقطاً من علٍ في المكان ذاته. كان لون السرطان أحمر لأن السحر كان في داخله. شاهده الكلب، وحاول عضه. لكن السرطان قتل الكلب، وبعده شرع في قتل الإنسان الأول. لكن السرطان بعد أن أكل الإنسان حزن عليه وتحرك في بطنه، فأعاده إلى الحياة ثانية. عرض الإنسان الأول على قاتله، ومنقذه، ثمناً كبيراً (Pokala) ، وطلب من هذا الحيوان القشري أن يعطيه السحر، وتم له ذلك. ثم استغل الإنسان سحره فقتل السرطان المتفضل عليه، وشرع بعد ذلك في قتل أحد أقربائه لوالدته، وفقاً لقاعدة ملحوظة، أو يعتقد أنها ملحوظة حتى الآن. بعد ذلك، أصبح متمكناً جداً من السحر. واصبحت السراطين الآن سوداء اللون لأن السحر قد خرج منها، وأصبحت بطيئة في الموت لأنها كانت سيدة الحياة والموت.

هناك نموذج مماثل لهذه الأسطورة، يروى في الجزيرة الجنوبية Vakuta. يروي سكان هذه المنطقة أن كائناً شريراً ذا شكل بشري، لكن ليس طبيعة البشر، دخل قطعة من الخيزران في مكان ما على الشاطىء الشمالي من جزيرة Normanby. انجرفت قطعة الخيزران نحو الشمال، حتى قذفت إلى شاطىء قرب النتوء البري في Yayvau و Vakuta رجل من قرية (Kwadagila) المجاورة، سمع صوتاً في قطعة الخيزران، فتحها، فخرج الشيطان منها وعلمه السحر. هذه الرواية - وفقاً لرواة الجنوب - هي نقطة البداية الحقيقية للسحر الأسود الذي انتقل إلى منطقة u'Ba في Bwoytalu من Vakuta وليس بشكل مباشر من الأرخبيلات الجنوبية.

رواية أخرى من تراث Vakuta تقول إن Tau Vau لم يأت إلى Vokuta في قطعة خيزران، بل بطريقة مهيبة أكثر. كانت توجد شجرة ضخمة في Sewatupa على الشاطىء الشمالي لجزيرة Normanby تسكنها كائنات شريرة. سقطت الشجرة في البحر، وبقيت قاعدتها على جزيرة Normanby وجذعها وأغصانها في البحر، ورأسها لامس Vakuta. ومن هنا انتشر السحر في الأرخبيلات الجنوبية، وامتلأ البحر القوي بالأسماك التي تعيش في أغصان وفروع الشجرة. والمكان الذي جاء إليه السحر في جزر تروبرياند هو الشاطىء الجنوبي لـ

Vakuta. لأن في أعلى الشجرة، كانت توجد ثلاث كائنات شريرة، ذكرين وأنثى، وهم الذين قدموا بعض السحر لسكان الجزيرة.

في هذه القصص الأسطورية لدينا حلقة في سلسلة من المعتقدات التي تحيط بقدر الكائنات البشرية النهائي. والأحداث الأسطورية يمكن فهمها وإدراك أهميتها فقط من خلال علاقتها بالمعتقدات الكاملة لقوة وطبيعة السحر، ومن خلال علاقتها بالإحساسات والمخاوف المتعلقة به.

هذه القصص الواضحة حول ظهور السحر، لا تشمل تماماً، أو توضح، جميع المخاطر الخارقة للطبيعة. فالمرض المفاجيء أو الموت السريع يجلبها ـ في معتقد الأهلين ـ لا السحرة الذكور، بل ساحرات طائرات يتصرفن بشكل مختلف، وذوات طبيعة خارقة مختلفة تماماً عن السحرة الرجال. لم أستطع العثور على أية أسطورة بدائية لأصل هذا النوع من السحر. وبالمقابل فإن طبيعة وأفعال تلك الساحرات محاطة كلها بهالة من المعتقدات التي تشكل ما يمكن تسميته موقفاً ثابتاً، أو بالأسطورة السائدة. لن أعيد هذه الأساطير بالتفصيل، لأنني قدمت لها وصفاً كاملاً في كتابي / مغامر غربي الباسفيك/. وإنه لأمر هام، أن ندرك أن هالة القوى الخارقة للطبيعة التي تحيط بمن يعتقد أنهن ساحرات، تؤدي إلى نشوء قصص تتدفق باستمرار. وهذه القصص يمكن اعتبارها أساطير أقل أهمية، تولدت عن الإيمان القوي بالقوى الخارقة للطبيعة. وهناك قصص أخرى مماثلة تروى عن سحرة ذكور يدعون bwaga'u.

في النهاية ، فإن الأمراض تعزى إلى الفعل المباشر للأرواح الشريرة، التي تدعى Tauva'u، وهي التي تعتبر ميثولوجياً ـ كما رأينا ـ مصدراً لجميع السحر. مقر هذه الكائنات الشريرة الأبدي في الجنوب. وتنتقل أحياناً إلى أرخبيل تروبرياند، وتسير ليلاً في القرى مخشخشة بيقطينها الحامض، وتحدث صليلاً بسيوفها الخشبية دون أن يراها الكائن البشري العادي. وحيثما تسمع هذه الأصوات، يدب الرعب في السكان، لأن كل من تضربه Tauva'u بأسلحتها الخشبية، يموت. ويعتبر غزو كهذا دائماً ذا صالة بموت جماعي، يسود عندها مرض في القرى يدعى "Leria". وتستطيع الأرواح الشريرة أحياناً التحول إلى زواحف، فتصبح مرئية للعين البشرية. ليس من السهل دائماً تمييز زاحفة من هذا النوع عن الزاحفة العادية، لكن من المهم جداً للمرء أن يفعل ذلك، لأن Tauva'u المجروح أو المساء إليه، ينتقم لنفسه بموت من آذاه.

هنا، من جديد هذا الموقف الأسطوري البارز، وهذه الحكاية المألوفة لحادث، لا تعتبر من موضوعات الماضي، بل لا تزال تحدث، وقد تجمعت قصص ملموسة لا تحصى. حدثت بعضها عندما كنت في أرخبيلات تروبرياند: حدث أن انتشر مرض الزحار الشديد، وكان الانتشار الأول لما يحتمل أنه الإنفلونزا الإسبانية، في عام 1918. ذكر سكان كثر، أنهم قد سمعوا الـ Tauva'u وشوهدت سحلية ضخمة في Wawela، والرجل الذي قتلها توفي بعد ذلك مباشرة، وانتشر الوباء في القرية.

بينما كنت في Oburaku، كان المرض منتشراً في القرية. شاهد بحارة أحد القوارب

الـTauv'au الحقيقي على هيئة أفعى ضخمة متعددة الألوان، ظهرت على المنغروف (شجر استوائي انبثقت من أغصانه جذور جديدة). لكن الحية اختفت بطريقة غامضة، بينما كنا نقترب منها. من خلال قصر نظري فقط، ولربما جهلي أيضاً بكيفية البحث عن au'Tauv، كان فشلي في رصد هذه المعجزة بنفسي.

يمكن الحصول على قصص كثيرة مماثلة، من روايات مواطنين من جميع المواقع فزاحفة من هذا النوع يجب أن توضع على منصة عالية، وتوضع أمامها المجوهرات. لقد أكد لي المواطنون الذين رأوها حقاً أن هذا لا يتكرر كثيراً، مع أنني لم أر ذلك بنفسي. ويقال إن لعدد من الساحرات اتصال مع Tauva'u، وأن واحدة من هذه الساحرات على قيد الحياة، وهذا مؤكد.

في حالة هذا المعتقد، نرى كيف أن الأساطير الثانوية تتولد باستمرار من القصة الكبيرة المخططة، وهكذا بالنسبة لجميع القوى المسببة للمرض والموت، فإن المعتقد والقصص الواضحة التي تغطي جزءاً منه، والأحداث المادية الصغيرة والخارقة للطبيعة، يسجلها المواطنون في كل عضوي واحد. هذه المعتقدات بكل وضوح ليست نظرية أو تفسيراً. فمن جهة، هي الكل المعقد لممارسات ثقافية، لأن السحر لا يعتقد أنه يمارس فقط بل يمارس فعلاً، على الأقل في شكله الذكري. ومن جهة أخرى، فإن هذه المشكلة المعقدة قيد النقاش تغطي كل رد الفعل العملي للإنسان تجاه المرض والموت. ورد الفعل هذا يعبر عن عواطفه وهواجسه ويؤثر على سلوكه. وتبدو لنا طبيعة الأسطورة كشيء بعيد جداً عن كونها مجرد تفسير أو شرح فكري.

لقد أصبحت لدينا الآن حيازة كاملة لأفكار البدائي، حول العوامل التي حرمت الإنسان في الماضي من القدرة على التجدد، والتي تقطع وجوده ذاته. والصلة بين الخسارتين هي، فقط، غير مباشرة. فاعتقاد الأهلين بأن السحر بالرغم من أنه يمكن أن يصل بشكل من الأشكال إلى الطفل والشاب، أو الإنسان في ربيع الحياة، إضافة إلى المسن، مع ذلك فهم يعتقدون أنه يصل إلى الناس المسنين بسهولة أكثر. وهكذا فإن ضياع المقدرة على التجدد، قد مهدت على الأقل الأرضية للسحر.

لكن على الرغم من مرور فترة على الناس وهم يشيخون ويموتون، وبالتالي، يصبحون أرواحاً، مع ذلك فهم يبقون في القرى مع الأحياء، بل إنهم - كما هي الحالة الآن - يبقون حول المنازل عندما يعودون إلى قراهم خلال العيد السنوي (الميلامالا). ذات يوم جثمت على الأرض روح المرأة العجوز، التي كانت تعيش مع أسرتها في المنزل، تحت إحدى دعائم المصطبة التي تنام عليها الأسرة. ابنتها التي كانت توزع الطعام لأفراد الأسرة، سكبت بعض الحساء من فنجان مصنوع من قشرة جوز الهند، فحرقت الروح التي عنفت ابنتها. فأجابت الابنة: "ظننت أنك قد ذهبت بعيداً، حسبت أنك لا تعودين إلا مرة واحدة في السنة فقط خلال (الميلامالا)". فردت الروح وقد شعرت أنها جرحت: "سأذهب إلى توما وأعيش تحت الأرض". ثم أخذت جوزة هند وقسمتها نصفين. أخذت النصف الذي يحوي ثلاث عيون، وأعطت النصف الآخر لابنتها

وقالت: "إنني أعطيك النصف الأعمى، ولذلك لن تريني. إني آخذ النصف الذي فيه عيون، وسأتمكن من رؤيتك عندما أعود مع أرواح أخرى". لهذا السبب فإن الأرواح غير مرئية على الرغم من أنها تستطيع رؤية الكائنات البشرية.

تحتوي هذه الأسطورة إشارة إلى العيد الموسمي الميلامالا، وهي الفترة التي تعود فيها الأرواح إلى قراها، أثناء إقامة الاحتفالات. وهناك أسطورة أكثر وضوحاً، وتقدم وصفاً لكيفية إنشاء عيد الميلامالا. "توفيت امرأة من Kitava تاركة ابنتها حاملاً، ولدت الابنة طفلاً، ولم يكن لديها ما يكفي من الحليب لإرضاعه. بينما كان رجل يموت في جزيرة مجاورة طلبت المرضعة منه أن ينقل رسالة إلى أمها في أرض الأرواح. هذه الرسالة مفادها، أن على الأم الراحلة جلب طعام لحفيدها، فملأت المرأة الروح سلتها، وعادت مولولة: "لمن الطعام الذي أحمله؟ إنه طعام حفيدي الذي سأقدمه له. إني سأقدم له الطعام". وصلت الجدة إلى شاطىء (Bomagema) في جزيرة Kitava، فوضعت الطعام على الشاطىء وحدثت ابنتها قائلة: "لقد أحضرت الطعام. قال لي الرجل إن علي أن أحضره. لكنني ضعيفة البنية، وأخشى أن يظنني الناس ساحرة". وبعد ذلك، شوت حبة من (اليام) وأعطتها لحفيدها ثم ذهبت إلى الدغل وصنعت لابنتها حديقة. وعندما عادت، خافت ابنتها، لأن روح الأم كانت تشبه ساحرة. أمرتها بالانصراف بعيداً قائلة: "عودي إلى "توما"، إلى أرض الأرواح، لأن الناس سيقولون إنك ساحرة. تتذمر الأم الروح قائلة: "لماذا تطردينني بعيداً؟ اعتقدت أنني سأبقى معك وأزرع الجنائن لحفيدي"، أجابت الابنة: "ابتعدي وعودي إلى توما". عندئذ أخذت العجوز جوزة هند، قسمتها نصفين، أعطت ابنتها النصف الأعمى، واحتفظت لنفسها بالنصف الذي يحوي العيون. وأخبرت ابنتها، أنها ستعود مرة كل سنة مع الأرواح الأخرى أثناء "الميلامالا" لمشاهدة الناس في القرى، لكنها ستبقى بالنسبة لهم غير مرئية. هذه هي الكيفية التي ظهر بها عيد الميلامالا ولا زال كما يعرف حتى الآن. لفهم هذه القصة الميثولوجية، فإنه لا بد من مقارنتها بالمعتقدات الأصلية التي تتناول عالم الروح، وبالممارسات خلال موسم الميلامالا، وبالعلاقات بين عالم الأحياء، وبين عالم الموتى كما هي موجودة في الأشكال الأرواحية المحلية. بعد الموت، تذهب كل روح إلى العالم الآخر في توما. وعلى الميت أن يمر بمدخل Topileta الوصي على عالم الروح. يعرض القادم الجديد بعضاً من الهدايا الثمينة (الجزء الروحي من النفائس التي تزينه عند وفاته). وعندما تصبح روحه بين الأرواح، يستقبله أصدقاؤه وأقرباءه الذين توفوا قبله، حاملاً معه الأخبار من العالم العلوي. ثم يستقر في حياة روحية مماثلة للوجود الأرضي، مع أن وصفها يُلوَّن أحياناً بالآمال والرغبات، وتأخذ نوعاً من جنة حقيقية. لكن حتى أولئك الذين يصفونها لا يبدون أي تلهف لبلوغها.

يجري الاتصال بين الأرواح وبين الأحياء بسبل عديدة. فهناك أناس عديدون قد رأوا أرواح أقاربهم أو أصدقائهم المتوفين، في جزيرة "توما" خاصة، أو قربها. ويوجد الآن، ويبدو أنه موجود منذ فترة سحيقة، رجال ونساء يقومون برحلات طويلة إلى العالم الآخر، خلال نشوة، أو في

سبات أحياناً إنهم يشاركون الأرواح حياتهم، ويحملون أنباء من عالم الأرض وإليه، ونتفاً من معلومات ورسائل هامة. وفوق كل شيء، فهم مستعدون دائماً لحمل هدايا الطعام والنفائس من الأحياء إلى الأرواح. يحضر هؤلاء معهم حقيقة عالم الروح إلى الرجال والنساء الآخرين، يقدمون للأحياء المتلهفين أبداً لتلقف أنباء عن موتاهم الراحلين، راحة كبيرة أيضاً. تعود الأرواح من توما إلى قراها في العيد السنوي الميلامالا؛ فتقام لها مصطبة عالية لتجلس فوقها، وتستطيع ومن فوقها مشاهدة الأفعال والتسليات التي يقوم بها إخوانها. ويعرض الطعام بكميات كبيرة كي يدخل الفرح إلى قلوب الأرواح والأحياء في المجتمع.

توضع النفائس على حُصر أمام كوخ الزعيم، وأمام أكواخ الناس البارزين والأثرياء أثناء النهار، ويلتزمون بعدد من المحرمات في القرية لحماية الأرواح اللا مرئية من الأذى. السوائل الساخنة يجب ألا تسكب، لأن الأرواح قد تحرق كما حرقت روح العجوز في الأسطورة. ولا يمكن لأي مواطن أن يُجلَس، أو أن يقطع الخشب في القرية، أو أن يلعب بالرماح أو العصي، أو أن يرمي قذائف خشبية، خشية أن تصاب إحدى الأرواح (Baloma) بأذى. وتظهر الأرواح تواجدها بإشارات تدل على البهجة أو الانزعاج، فتعبر عن رضاها أو سخطها.

الغضب القليل، يظهر في الروائح المزعجة. وتعكر المزاج، يظهر في الطقس السيء وفي حوادث الضرر بالممتلكات في مناسبات كهذه ـ إضافة إلى اللحظة التي يتحول فيها وسط هام إلى نشوة، أو يكون شخص ما على وشك الموت ـ. ويبدو عالم الروح قريباً جداً، وحقيقياً بالنسبة للسكان. من الواضح أن الأسطورة تدخل في هذه المعتقدات كجزء مكمل لها. وهناك تواز دقيق ومباشر بين علاقات الإنسان بالروح، كما يعبر عنها في المعتقدات والممارسة الدينية لعالمنا الحاضر من جهة، وبين الأحداث المختلفة في الأسطورة من جهة أخرى. هنا يمكن اعتبار أن الأسطورة تشكل الخلفية الأكبر لمنظور مستمر يمتد من اهتمامات الفرد الشخصية، ومخاوفه وأحزانه كطرف، حتى أرضية المعتقد العرفية، مروراً بالحالات الملموسة التي تروى عن تجارب شخصية وذكرى أجيال مضت، وبالفترة التي يتخيل فيها أن حقيقة مشابهة قد حدثت لأول مرة.

لقد قدمت الوقائع، ورويت الأساطير بطريقة توحي بوجود مخطط مترابط وشامل للمعتقدات. هذا المخطط غير موجود ـ بأي شكل جلي ـ في الفن الشعبي للسكان، بالطبع. لكنه يؤدي إلى واقع ثقافي محدد، لأن جميع مظاهر المعتقدات الملموسة لدى الأهلين، وهواجس الموت، والحياة الخصبة، تترابط كل منها بالأخرى، وتشكل عضوية كبيرة. القصص المتنوعة، والموضوعات الملخصة آنفاً، تلقي كل منها بظلها على الأخرى. ويستنتج الأهلون تلقائياً هذا الترابط ويكتشفون الصلات التي بينها. فالأساطير، والمعتقدات الدينية، والخبرات المتعلقة بالأرواح والقوى الخارقة للطبيعة هي في الحقيقة، جميعها أجزاء من موضوع واحد. والموقف العملي المقابل، يعبر عنه سلوكياً، بمحاولات الاتصال بالعالم الآخر. والأساطير ليست سوى جزء من

الكل العضوي إنها تطور واضح في شكل قصصي لنقاط حرجة في المعتقد البدائي. عندما نتحرى الموضوعات المنسوجة في قالب قصصي، نجد أنها جميعاً ترجع إلى ما يمكن تسميته بالحقائق السلبية أو الحقائق غير السارة، خصوصاً، فقدان المقدرة على التجدد، وحلول المرض، وفقدان الحياة بالسحر، وانسحاب الأرواح من الاتصال الأبدي مع الناس، وأخيراً الاتصال الجزئي الذي أعيد مع الأرواح من جديد. نرى أيضاً أن الأساطير في هذه الحلقة، أكثر درامية، وهي أيضاً أكثر تسلسلية، وأكثر تعقيداً من أساطير النشوء. ودون أن أعالج هذه النقطة فإنني أعتقد أن هذا يعود إلى المرجع الميتافيزيقي الأعمق وبكلمات أخرى يعود إلى توجه انفعالي أقوى في قصص تعالج قدراً بشرياً، بالمقارنة مع الشروحات، أو النصوص السوسيولوجية.

على أية حال، فإننا نرى أن النقطة التي تدخل منها الأسطورة إلى هذه المواضيع يجب ألا تفسر بأنها كمية كبيرة من حب الاطلاع، أو بأي طابع أكثر إشكالية، بل بلون عاطفي وأهمية عملية. لقد وجدنا أن الأفكار التي تدرسها الأسطورة، وتنسجها في شكل قصصي، مؤلمة على وجه الخصوص. ففي قصة تأسيس الميلامالا وعودة الأرواح الدورية، فإن سلوك الإنسان الاحتفالي والمحرمات المرصودة فيما يتعلق بالأرواح، هي المسألة المعنية. إن الموضوعات المعالجة في هذه الأساطير واضحة بذاتها بما فيه الكفاية، وليس هناك حاجة لأن نشرحها، والأسطورة لا تؤدي هذه الوظيفة (الشرح)، حتى بشكل جزئي. ما تفعله الأسطورة، في الحقيقة، هو أن تحول هاجساً عاطفياً غامراً تكمن خلفه - بالنسبة للبدائي - فكرة نهاية محتومة لا ترحم. فتقدم، قبل كل شيء، فهماً واضحاً لهذه الفكرة. وفي المقام الثاني، تقلل من الخوف الكبير الغامض، وتجعله بمستوى حقيقة عادية مألوفة. فمقدرة الاحتفاظ بشباب أبدي التي يُتلهف لها، والمقدرة على التجدد التي تعطي المناعة من الانحطاط والعجز، قد فُقدتا بحادثة صغيرة وكان بمقدور امرأة أو طفل منعها من الوقوع. الانفصال عن الأشخاص المحبوبين بعد موتهم، يُفهم على أنه يعزى إلى التعامل اللا مبالي مع فنجان من قشرة جوز الهند، ولمشادة بسيطة. والمرض يُفهم على أنه شيء خرج من حيوان صغير أو كلب أو سرطان وتأصل في إنسان ما خلال لقاء عرضي. وعوامل الخطأ البشري أو الذنب، أو سوء الطالع، تأخذ على عاتقها أجزاء كبيرة. وعوامل القضاء والقدر والأمور التي لا مفر منها قد خضعت لأبعاد أخطاء بشرية.

لكي نفهم هذا فلربما من المستحسن أن ندرك أن الموقف الانفعالي الحقيقي للبدائي تجاه الموت، سواء موته، أم موت أحبائه، لا يسير كلية كما يريد معتقده ومثله الميثولوجية. فخوفه الشديد من الموت، ورغبته القوية في تأجيله، وحزنه العميق لرحيل أقارب أعزاء، كل هذا يناقض عقيدته المتفائلة في الوصول السهل إلى العالم الآخر المتأصل في طقوسه ومثله وأعرافه. بعد وقوع الموت أو في الفترة التي يهدد بها، ليس هناك مجال للخطأ في التعرف على القسم الباهت من إيمان غير راسخ. وفي أحاديث مطولة مع مواطنين كثر من المرضى جداً، وخاصة من صديقي المسلول Bagido، فقد شعرت أنه قد عبر تقريباً وصاغ بشكل أولي، ولم يكن مخطئاً بشأنها

جميعاً، أن نفس الأسى السوداوي لآنية الحياة وكل الأشياء الجميلة، ونفس الخوف من النهاية المحتومة، ونفس التساؤل فيما إذا كان بالإمكان دفعها بشكل نهائي، أو على الأقل تأجيلها فترة قصيرة من الزمن. لكن الناس جميعهم سيتمسكون بالأمل الذي تقدمه لهم معتقداتهم. إنهم سيخبأون من خلال النسيج الحي لأساطيرهم، وقصصهم، ومعتقداتهم بعالم الروح، الهوة العاطفية الفارغة والواسعة خلفها.

أساطير السحر

دعني أناقش صنفاً آخر من القصص الميثولوجية، تلك المتصلة بالسحر، بتفصيل أكبر. السحر، من وجهات نظر عديدة، هو الجانب الأكثر أهمية، والأكثر غموضاً في موقف الإنسان البراغماتي البدائي تجاه الواقع. وهو أحد المشاكل التي تشغل في الوقت الحاضر الاهتمامات الأكثر جدية والأكثر حيوية لدى الأنثربولوجيين، وقد أرسى أسس هذه الدراسة "السير جيمس فريزر" الذي أقام أيضاً صرحاً رائعاً بنظريته الشهيرة عن السحر.

في شمال غربي Melansia، يلعب السحر دوراً كبيراً جداً، لدرجة أن حتى المراقب السطحي لا بد وأن يدرك قوته الهائلة. تأثيره لا يتضح كثيراً للوهلة الأولى، بالرغم من أنه يبدو بارزاً في كل مكان وبشكل غير متوقع. إلا أن هناك نشاطات هامة جداً وحيوية يغيب السحر عنها بشكل واضح وجلي.

لا يزرع المواطن أبداً، اليام، أو القلقاس، دون سحر. ومع ذلك فإن أنواعاً أخرى من الزراعة، كغرس جوز الهند، أو حراثة الموز، أو المانغو، أو الثمرة التي يصنع منها الخبز، ليست خالية من السحر. صيد السمك، وهو النشاط الاقتصادي ذو المرتبة الثانية في الأهمية، حيث يلي الزراعة، يمارس في بعض أشكاله سحراً متطوراً جداً. صيد القرش الخطر، ومطاردة Kalala و To'ulam يغمرها السحر. أما طريقة الصيد المعتمدة والسهلة، التي تشكل نداً لصيد السمك، يستخدم فيها السم دون أي سحر إطلاقاً. في بناء القوارب، وهو عمل محاط بصعوبات تقنية، ويتطلب عملاً منظماً، ويقود إلى مطاردة خطرة، سيكون الطقس معقداً، وذا صلة عميقة بالعمل، ويعتبر أمراً لا غنى عنه. وبناء المنازل تقنياً عمل صعب، لكنه خالٍ من الخطر والحظ، وليس له شكل معقد للتعاون مثل القارب، فلا نجد لبناء المنازل أية صلة بالسحر. الحفر على الخشب نشاط صناعي ذو أهمية قصوى، ينفذ عند بعض الجماعات كحرفة تعلم في الطفولة، ويمارسها أي شخص. عند هذه الجماعات لا يوجد سحر للحفر إطلاقاً، لكن في الحفر الفني على الأبانوس والخشب

الصلد، وهو نموذج مختلف من الحفر، يمارسه فقط أناس ذوو مقدرة فنية وتقنية عالية في سائر أرجاء المنطقة، فإن له سحره الخاص، الذي يعتبر المصدر الرئيسي للبراعة والإلهام. في الحرفة شكل طقسي للتبادل يعرف باسم Kula محاط بطقس سحري هام، بينما هناك بالمقابل أشكال ثانوية محددة من المقايضة ذات طبيعة تجارية محضة تتم دون سحر إطلاقاً. بعض الممارسات كالحرب، والحب، بالإضافة إلى بعض قوى القدر والطبيعة مثل المرض، والريح، والطقس، هي في المعتقد الأصلي محكومة كلها تقريباً بقوى سحرية. يقودنا هذا العرض السريع إلى تعميم هام سيخدم كنقطة انطلاق ملائمة، حيثما تلعب عوامل الحظ والصدفة والانفعال دوراً، حيث الأمل والخوف، نجد بينهما مجالاً واسعاً للسحر. فالسحر لا يوجد حيث السعي مؤكد وموثوق منه، وواقع تحت سيطرة الطرق العقلانية والأساليب التقنية. نجد السحر حيث عامل الخطر جلي وواضح، ولا نجده حيثما الأمان المطلق يقصي عوامل الهواجس. هذا العامل، هو الجانب السيكولوجي. لكن السحر يؤدي وظيفة أخرى ذات أهمية سوسيولوجية بالغة. إن السحر ـ كما حاولت أن أبين في مكان آخر ـ عامل فعال في تنظيم العمل وترتيبه، فهو يؤمن المقدرة الرئيسية الموجهة في الصيد. ووظيفة السحر الثقافية المكملة تكمن في دفع الإنسان لتجاوز ثغرات وظروف عدم تلاؤم في نشاطات بالغة الأهمية لم يتقنها تماماً بعد. لتحقيق هذه الغاية، يزود السحر الإنسان البدائي بإيمان راسخ بالمقدرة على النجاح، ويزوده أيضاً بأسلوب عقلي محدد وتكنيك عملي عندما لا تسعفه وسائله العادية. وهكذا يمكن السحر الإنسان من القيام بمهامه الحيوية بثقة، ويمكنه من حفظ توازنه وسلامته العقلية تحت وطأة ظروف لولا عون السحر لكانت أربكته باليأس والقلق والخوف والحقد، بحب مقيم وحقد عجز. بهذا يكون السحر مماثلاً للعلم من حيث أنه دائماً ذو هدف محدد، وثيق الصلة بالغرائز والحاجات والأعمال البشرية. فن السحر موجه نحو تحقيق غايات عملية، ومثله مثل أي فن أو حرفة أخرى، محكوم بنظرية وبمنظومة من المبادىء التي تفرض الطريقة التي يتوجب اتباعها لإنجاز العمل بشكل فعال. وهكذا فإن السحر والعلم يبديان عدداً من أوجه التشابه، وبذلك نستطيع تسمية السحر تسمية مناسبة أطلقها عليه السير جيمس فريزر وهي "العلم الزائف".

دعنا ننظر بدقة أكثر إلى طبيعة فن السحر، سنجد أن السحر، في جميع أشكاله، مكون من ثلاثة أجزاء رئيسية: يدخل في ممارسة السحر دائماً، كلمات محددة تلفظ أو ترتل، وأفعال طقوسية محددة تنفذ، وكاهن يترأس الطقس.

لذلك خلال تحليلنا لطبيعة السحر، علينا أن نميز بين الصيغة وبين الطقس وبين حالة المؤدي. قد يقال على الفور، إن في ميلانزيا ـ المعنية هنا ـ التعويذة هي الجزء المكوّن الأكثر أهمية في السحر. فبالنسبة للأهلين، معرفة التعويذة تعني معرفة السحر. وفي أي عمل من أعمال السحر يتركز الطقس حول نطق التعويذة. وليس الطقس وكفاءة المؤدي إلا مجرد عوامل شرطية تخدم الحفظ اللائق للتعويذة والنطق بها. هذا الأمر هام جداً من وجهة نظر

مناقشتنا الحالية، لأن التعويذة السحرية تقوم على علاقة وثيقة بالكنز التراثي وبشكل أكثر خصوصية مع الميثولوجيا.

في جميع أنواع السحر تقريباً، نجد قصة تدعم وجوده. تروي هذه القصة متى وأين دخلت تلك الصيغة السحرية المحددة حوزة الإنسان، وكيف غدت ملكاً لجماعة محلية، وكيف انتقلت من شخص إلى آخر. السحر لم يُنشأ أبداً، إنه لم يبتكر أو يخترع أبداً. السحر كله، كان من البداية ملحقاً رئيسياً بجميع الأشياء والوسائل التي تهم الإنسان بشكل حيوي وتمتنع عن محاولاته العقلية العادية. التعويذة، الطقس، والغاية التي تحكمهما متزامنة كلها.

إذن، إن جوهر كل السحر هو سلامته التراثية. فهو لا يكون كفؤاً إذا لم ينقل دون ضياع ودون نقص من جيل إلى آخر ليصل من العصور البدائية إلى الممارس المعاصر. لذلك، فالسحر يتطلب أصالة، ونوعاً من جواز المرور التراثي في رحلته عبر الزمن. ويُؤمِّن هذا بواسطة أسطورة السحر. الطريقة التي تسبغ الأسطورة فيها القيمة والشرعية على الأداء السحري، والتي تمتزج فيهما الأسطورة مع الاعتقاد بالكفاءة السحرية، أفضل ما يوضحها مثال ملموس:

كما نعلم، فإن الحب وجاذبيات الجنس الآخر تلعب دوراً هاماً في حياة الميلانزيين. وهم مثل أجناس عديدة من أجناس البحار الجنوبية، أحرار جداً، وبسيطون في سلوكهم، خاصة قبل الزواج. الزنا عندهم إثم يعاقب عليه، والعلاقات محرمة بتاتاً مع نفس العشيرة الطوطمية. لكن الجريمة الأكبر في نظر الأهلين هي أي شكل من اشكال سفاح القربى. وإن مجرد فكرة خطيئة بين أخ وأخت، تملؤهم برعب كبير. فالأخ والأخت المتحدان بأقرب روابط القربى في هذا المجتمع الأمومي، لا يمكنهما حتى أن يتحادثا بحرية، ولا أن يتمازحا أبداً، أو يبتسم أحدهما للآخر، وأن أية إشارة من أحدهما في حضور الآخر تعتبر ذوقاً سيئاً للغاية.

أما خارج العشيرة، فالحرية كبيرة، وتتخذ شؤون الحب أشكالاً ممتعة متنوعة أكثر جاذبية حتى. ويعتقد أن كل الجاذبية الجنسية، وكل المقدرة على الغواية، تستقر في سحر الحب. ويعتبر الأهلون أن هذا السحر مؤسس من حادثة درامية من الماضي. تروي أسطورة مأساوية غريبة لسفاح تم بين أخ وأخته، يمكنني هنا الإشارة إليها باختصار[18]: كان أخ وأخته يعيشان في قرية مع أمهما. استنشقت الفتاة عن طريق المصادفة - بخار حب قوي حضّره الأخ لفتاة غيرها. فغدت الأخت مجنونة العاطفة، وطاردت أخاها وأغوته عند شاطىء منعزل. وبعد أن هزمهما الخجل وتأنيب الضمير، هجرا الطعام والشراب وتوفيا سوياً في كهف. نما على دمنتيهما نبات عطر، أصبح يشكل المادة الأكثر فاعلية في المواد المركبة المستخدمة في سحر الحب.

يمكن القول: إن أسطورة السحر، تبرر المطالب السوسيولوجية للساحر، أكثر من الأنواع الأخرى من أساطير الهمجيين. إنها تشكل الطقس، وتشهد على صحة المعتقد بتقديم نموذج لإثبات الإعجاز الناجم.

اكتشافنا لهذه الوظيفة الثقافية في الأسطورة السحرية، يقرر تماماً، النظرية الباهرة لأصول السلطة والقرابة التي وضعها السير جيمس فريزر في الأجزاء الأولى من الغصن الذهبي. وفقاً للسير جيمس، تعزى بدايات السيادة الاجتماعية أساساً إلى السحر. وبتبيان كيفية ارتباط فاعلية السحر بالحاجات المحلية، والتبني السوسيولوجي، والتحدر المباشر، نكون قد تمكنا من صياغة حلقة وصل أخرى في سلسلة القضايا التي تربط التراث والسحر والسلطة الاجتماعية.

خاتمة

حاولت، في هذا الكتاب، إثبات أن الأسطورة قوة ثقافية قبل كل شيء، لكنها ليست كذلك فحسب، إنها قصة أيضاً فيها الجانب الأدبي، وقد أكّد على هذا الجانب معظم العلماء وبشكل مفرط، لكن مع ذلك يجب ألا يُهمل تماماً. تتضمن الأسطورة بذور ملحمة المستقبل، والرومانسيات، والمأساة، ولقد استخدمت الأسطورة في هذه الأجناس الأدبية الثلاثة، على أيدي عباقرة مبدعين في فن الحضارة الواعي. لقد رأينا أن بعض الأساطير هي مجرد روايات بارعة وجافة، وقلما تكون مترابطة، ودون حدث درامي. بينما أساطير أخرى كأساطير الحب، وأساطير سحر القارب، والإبحار في أعالي البحار، هي قصص درامية بارزة، ولو أن المجال يتسع، لرويت أسطورة طويلة مفصلة عن البطل الثقافي Tudava الذي ذبح غولاً، وانتقم لوالدته وأدى عدداً من المهمات الثقافية. قد يكون من الممكن أن أبين لماذا تعير الأسطورة نفسها في بعض اشكالها إلى تفصيل أدبي تالٍ، ولماذا في بعض أشكالها الأخرى فقيرة فنياً. إن مجرد أولوية سوسيولوجية، أو لقب شرعي، أو دفاع عن السلالة، أو مطالب محلية، هي مواضيع لا تنفذ بعيداً داخل مملكة العواطف البشرية، ولذلك فهي تفتقر إلى العوامل ذات القيمة الأدبية. بينما الإيمان من جهته، سواء في السحر، أو في الدين، وثيق الصلة بأعمق رغبات الإنسان، بمخاوفه، وآماله، بعواطفه وأحاسيسه، أساطير الحب، والموت، وقصص ضياع الخلود، وعبور العصر الذهبي، والطرد من الفردوس، وأساطير سفاح القربى، والسحر، تدخل في صلب العوامل التي تدخل في الأشكال الفنية للمأساة والأشكال الغنائية والقصص الرومانسية.

نظريتنا، نظرية الوظيفة الثقافية للأسطورة، هي أن تدعم - كما تفعل - علاقتها الوثيقة بالمعتقد، وتبين الصلة الوثيقة بين الطقس والتراث. هذه النظرية تساعدنا على تعميق فهمنا لإمكانات القصة الهمجية الأدبية. لكن هذا الموضوع، ومهما يكن ساحراً، لا يمكن تناوله هنا بتفصيل أكثر.

في ملاحظاتنا الافتتاحية، ذكرنا نظريتين معاصرتين ومتميزتين للأسطورة، وقد أعيبتا ونبذتا. النظرة إلى أن الأسطورة عرض عاطفي لظواهر طبيعية، ومبدأ أندرولانغ بأن الأسطورة هي أساساً شرح ونوع من معرفة بدائية. وقد بينت معالجتنا أن أياً من هذين الموقفين العقليين لم يكن سائداً في الثقافة البدائية، ولم يستطع أي منهما شرح نموذج القصص المقدسة البدائية، وبيئتها السوسيولوجية، أو وظيفتها الثقافية. لكن حين ندرك أن الأسطورة تهدف بالأساس إلى إرساء

مخطط سوسيولوجي، أو استعادة نموذج سلوك أخلاقي، أو ترسيخ سيادة معجزة السحر البدائية، يصبح من الواضح أن كلاً من عنصري التفسير، والاهتمام بالطبيعة، يجب أن يوجدا في الأساطير المقدسة. لأننا نجد أن أمراً سابقاً يدعم حالات لاحقة، وهذا الفعل في ترتيب للأفكار يختلف كلية عن العلاقة العلمية لسبب ونتيجة، أو الدافع والنتيجة. والاهتمام بالطبيعة واضح إذا أدركنا مقدار أهمية ميثولوجيا السحر، بالتحديد مقدار تعلق السحر باهتمامات الإنسان الاقتصادية. على أي حال، فإن الميثولوجيا بعيدة جداً عن كونها ملحمة تأملية غير مهتمة بالظواهر الطبيعية. بين الأسطورة والطبيعة حلقتان يجب استكمالهما: اهتمام الإنسان العملي ببعض جوانب العالم الخارجي وحاجته لاستكمال سيطرته العقلية البدائية على بعض الظواهر بواسطة السحر. دعني أقول من جديد: إنني قد عالجت في هذا الكتاب الأسطورة الهمجية، ولم أتناول الأسطورة الثقافية. وأعتقد أن دراسة الميثولوجيا حسب عملها وفعلها في مجتمعات بدائية، يجب أن ترصد النتائج المستمدة من مادة حضارات أعلى. بعض هذه المادة قد وصلنا فقط في نصوص أدبية معزولة عن خلفيتها في الحياة الواقعية، وعن محيطها الاجتماعي، كما في ميثولوجيا الشعوب الكلاسيكية القديمة وميثولوجيا حضارات الشرق المنقرضة. يجب على العالم الكلاسيكي عند دراسة الأسطورة أن يتعلم من عالم الأنثروبولوجيا فعلم الأسطورة في ثقافات حية أعلى، كالحضارة الحالية في الهند والصين واليابان، وأخيراً وليس آخراً حضارتنا، قد يستلهم من الدراسة المقارنة للفن الشعبي البدائي، وقد تتمكن الثقافة الحضارية بدورها من تقديم إضافات وتفسيرات هامة للميثولوجيا الهمجية. وهذا الموضوع بعيد جداً عن ميدان الدراسة الحالية. على أية حال، أود تأكيد حقيقة، أن على الأنثروبولوجيا ألا تكون فقط دراسة لعادات همجية على ضوء عقليتنا وثقافتنا نحن، بل يجب أن تكون أيضاً دراسة لعقليتنا وفق المنظور البعيد المستمد من إنسان العصر الحجري. عن طريق العيش عقلياً لفترة من الزمن وسط أناس ذوي ثقافة أبسط بكثير من ثقافتنا، فقد نتمكن من رؤية أنفسنا من بُعد، وقد نتمكن من الحصول على إحساس جديد بالتناسب فيما يخص مؤسساتنا ومعتقداتنا وعاداتنا. إذا استطاع علم الأنثروبولوجيا إلهامنا بإحساس بالتناسب، وتزويدنا بحس دعابة أرهف فإنه سيحق له الادعاء بأنه علم عظيم.

لقد أكملت الآن عرض الحقائق ومدى الاستنتاجات، وبقي فقط أن ألخصها بإيجاز. لقد حاولت تبيان أن التراث الشعبي، هذه القصص المتوارثة في مجتمع بدائي، تعيش في المحيط الثقافي للحياة القبلية، وأنها ليست مجرد قصص. أعني بهذا أن الأفكار والعواطف والرغبات المتعلقة بقصة ما، لا تعيش عندما تروى القصة فقط، بل في بعض العادات، والقواعد الأخلاقية، أو الممارسات الطقسية أيضاً، حيث يحدث نظير القصة. وهنا يتكشف اختلاف كبير بين النماذج العديدة للقصة. فبينما نرى المحيط السوسيولوجي للحكاية التي تروى قرب الموقد ضيقاً، تدخل الأسطورة الخيالية بعمق أكبر داخل حياة المجتمع القبلي، وتلعب الأسطورة المقدسة وظيفة أكثر أهمية. فالأسطورة كعرض لواقعة بدائية لا زالت تعيش في الحياة المعاصرة، تقدم في تبرير

الواقعة السابقة نموذجاً مستعاداً للقيم الأخلاقية، والترتيب السوسيولوجي، والمعتقد السحري. لذلك فهي ليست مجرد سرد، وليست شكلاً من العلم، وليست فرعاً من الفن أو التاريخ، وليست حكاية تفسيرية. إنها تؤدي وظيفة فريدة متصلة اتصالاً وثيقاً بطبيعة التراث، وباستمرارية الثقافة، وبالعلاقة بين الشيخوخة والصبا، وبالموقف البشري تجاه الماضي. باختصار، وظيفة الأسطورة المقدسة هي: أن تقوي التراث، وأن تسبغ عليه قيمة وامتيازاً عظيمين، وذلك بإرجاعه إلى أحداث بدئية، إلى حقيقة خارقة للطبيعة أفضل وأعلى.

لذلك فالأسطورة عامل لا غنى عنه لجميع الثقافات. فهي كما راينا، تتجدد باستمرار، إذ يخلق كل تغيير تاريخي أساطيره، وهي على علاقة غير مباشرة بالحقيقة التاريخية. الأسطورة هي نتاج جانبي ثابت للإيمان الحي الذي يحتاج إلى معجزات، ومركز سوسيولوجي يتطلب ماضياً، ولقاعدة أخلاقية تتطلب إقراراً. ربما نكون قد قمنا بمحاولة طموحة جداً عندما قدمنا تعريفاً جديداً للأسطورة. إن استنتاجاتنا تتضمن طريقة جديدة في تناول علم التراث الشعبي، لأننا قد بينا أن التراث الشعبي لا يمكن أن يكون مستقلاً عن الطقس والسوسيولوجيا أو حتى عن الثقافة المادية. وأن الحكايات الشعبية، والأساطير المقدسة، يجب أن تُرفع من وجودها المسطح على الورق، لتوضع في الواقع الثلاثي الأبعاد للحياة الكاملة. إننا نطلب من العمل الأنثربولوجي الميداني أسلوباً جديداً لجمع الأدلة. على الأنثربولوجي أن يتخلى عن موقعه المريح على كرسي في شرفة المنشأة التبشيرية، أو المبنى الحكومي، حيث سلاحه قلم رصاص ودفتر ملاحظات، وأحياناً الويسكي والصودا، وقد تعود على جمع البيانات من الرواة، وكتابة القصص وملء صفحات من الورق بنصوص بدائية. عليه أن يخرج من موقعه ليدخل القرى، ويرى السكان أثناء عملهم في الجنائن أو على الشاطىء أو في الغابة. عليه أن يبحر برفقتهم إلى شواطىء رملية بعيدة، وإلى قبائل غريبة، وأن يراقبهم خلال صيدهم العادي، ومزاولتهم لحرفهم، ورحلات صيدهم الطقسي. يجب أن تصل إليه المعلومات بطعمها الكامل خلال ملاحظته بنفسه لحياة الأهلين، وألا يعتصرها من رواة مترددين يقطرون الحديث تقطيراً. فهو يمكنه أن يجري عمله الميداني قبل أو بعد أن يقوم به غيره، حتى وسط مجموعة من منازل الهمجيين، وغير بعيد عن آكلي لحوم البشر وصيادي الرؤوس. انثربولوجيا الهواء الطلق - كنقيض لتدوين الملاحظات السماعية - عمل شاق، لكنه متعة كبيرة أيضاً. فقط علم الأنثروبولوجيا هذا يعطينا رؤية شمولية عن الإنسان البدائي والثقافة البدائية. ويرينا علم كهذا أن الأسطورة بعيدة جداً عن أن تكون مجرد سعي عقلي خمول، إنها عامل حيوي ذو صلة عملية بالبيئة.

هذه الادعاءات والمزايا، على أية حال، ليست لي، ولكنها ترجع إلى السير جيمس فريزر، ويحتوي /الغصن الذهبي / على نظرية الوظيفة السوسيولوجية والطقسية للأسطورة التي لم أتمكن من أن أقدم لها سوى مساهمة صغيرة، وبها استطعت أن أختبر وأثبت وأوثق عملي الميداني. هذه النظرية تتضمنها معالجة فريزر لموضوع السحر، حيث كشف - كمعلم - الأهمية العظيمة

للطقوس الزراعية، وتظهر أهميتها المركزية حيث عبادات النباتات والخصوبة تحتل مجلدات عن أدونيس، وأتيس، وأوزيريس، وتلك التي تتناول /أرواح القمح، وأرواح البرية/. في هذه الأعمال مثلما في أعماله العديدة الأخرى، رسخ السير جيمس فريزر العلاقة الحميمة بين الكلمة والفعل في الدين البدائي. لقد بين أن كلمات القصة والتعويذة، وأن أفعال الطقسي والاحتفالي، هما مظهرا المعتقد البدائي. فالتساؤل الفلسفي الذي يطرحه فاوست حول أولوية الكلمة أو الفعل يظهر لنا منطوياً على مغالطة. إن بداية الإنسان هي البداية لفكر واضح ولفكرة وضعت قيد التنفيذ دون الكلمات، سواء المؤطرة في حديث عقلي رزين، أو المنطوقة في تعاويذ سحرية، أو مستخدمة في التضرع إلى آلهة أعلى، دونها ما كان في استطاعة الإنسان أن يبحر على أوديسيته[19] العظيمة من المغامرة والإنجاز الثقافي.

البالومـــــا،
أرواح الموتى في جزر تروبرياند

- I -

ملاحظات عامة تتعلق باستقلالية ممارسات شعائر الدفن، شكلا الروح (البالوما والكوسي والمولوكواسي)[20]

الموت، عند سكان (Kiriwina)، هو نقطة البداية لسلسلتين من الأحداث تجريان بشكل مستقل إحداهما عن الأخرى تقريباً. يؤثر الموت بالشخص المتوفى، فتغادر روحه (balom و baloma) جسده، وتذهب لتعيش وجوداً ظلياً في العالم الآخر. انتقال الميت هو أيضاً مسألة ذات أهمية بالنسبة للجماعة المفجوعة، يندبه أفرادها، ويحدون عليه، ويقيمون سلسلة لا تنتهي من الولائم على روحه. تتكون تلك المآدب، كقاعدة، من توزيع طعام غير مطهو، وقلما تكون مآدب حقيقية يؤكل فيها الطعام المطهو عند القبر. تتحلق الجماعة المفجوعة حول الجثمان، متمسكة جداً بواجبات الحداد والعويل والحزن على المتوفى. هذه النشاطات الاجتماعية والطقوس لا علاقة لها بالروح وهي النقطة الهامة في عرضنا الحالي. إنها تمارس إما لإرسال رسالة حب وأسى إلى الروح، أو لتمنع الميت من العودة، ولا تؤثر هذه النشاطات على مصالح المتوفى ولا على علاقته بالأحياء.

لذلك من الممكن مناقشة معتقدات الأهلين بالحياة الأخرى دون مس موضوع الحداد وطقوس الدفن، فطقوس الدفن معقدة جداً، ووصفها كما يجب، يتطلب معرفة كاملة بنظام الأهلين الاجتماعي[21] وفي هذه المقالة ستوصف المعتقدات المتعلقة بأرواح الموتى والحياة الأخرى.

يحدث شيء هام للروح فور خروجها من الجسد، وبشكل عام يمكن وصفه كنوع من الانشطار. لكن في الحقيقة، هناك معتقدان يتناقضان تناقضاً جلياً مع أنهما موجودان جنباً إلى جنب. أحد هذين المعتقدين هو: أن البالوما (وهي الشكل الرئيسي لروح الإنسان الميت) تذهب إلى توما الجزيرة الصغيرة التي تقع على بعد نحو عشرة أميال إلى الشمال الغربي من جزر تروبرياند[22]. هذه الجزيرة مسكونة بالإنسان الحي، والقرية التي يسكنها الأحياء تسمى توما أيضاً، وكثيراً ما يزورها سكان الجزيرة الرئيسية، ويؤكد الاعتقاد الآخر أن الروح تعيش حياة قصيرة غير مستقرة بعد الموت قرب القرية، وحول الأماكن التي كان يغشاها المتوفى، مثل حديقته أو شاطىء البحر أو الثقب المائي. والروح طبقاً للاعتقاد الثاني تدعى (Kosi). العلاقة بين Kosi و Baloma ليست واضحة بشكل جيد، ولا يكلف الأهلون أنفسهم عناء إيجاد تسوية لأي من عدم الاتساق الخاص بهذه المسألة. وباستطاعة الرواة الأكثر ذكاء إزالة عدم الاتساق هذا، لكن محاولات "دينية" كهذه لا تتوافق مع بعضها، ولا يبدو أن هناك

رواية معتقدية سائدة تماماً[23]. هذا الاعتقادان موجودان جنباً إلى جنب بقوة دوغمائية (المعتقد الديني)، ويعرفان على أنهما صحيحان، ويؤثران على أفعال الناس، وينظمان سلوكهم، كما أنهم يخافون الـKosi حقاً لكن خوفهم ليس عميقاً جداً، وتتضمن بعض الأفعال التي تلاحظ أثناء الحداد ودفن الميت إيماناً برحلة الروح إلى توما ببعض تفاصيلها.

يزين جسد الميت بحليه الفاخرة، وتوضع بجانبه جميع الأشياء التي كانت تمثل ما بحوزته من ثروة، وينفذ هذا كي يتمكن من حمل "الجوهر" أو ما يخص الروح من ثرواته إلى العالم الآخر.

تتضمن هذه الأفعال، الإيمان بـ Topileta، شارنون الأول، الذي يتلقى، نصيبه من الروح. قد ترى الـKosi، شبح الإنسان المتوفى. على طريق قرب القرية، أو في حديقته، أو قد يُسمعُ طرقها على أبواب منازل أصدقائه وأقربائه طيلة بضعة أيام بعد الموت. يخاف الناس لقاء الكوسي ويتحذرون له، لكنهم لا يشعرون برعب عميق حقيقي منه. والكوسي تظهر دائماً على هيئة لعوب طائشة، وهي مع ذلك غير ضارة، كبعبع يقوم بحيل صغيرة، جاعلاً نفسه مزعجاً، ويخيف الناس، كما يخيف شخص شخصاً آخر أثناء الظلام من أجل نكتة عملية. قد يرمي حجارة صغيرة، أو يعرقل شخصاً يخرج من بيته مساءً، أو قد يناديه باسمه، أو قد يسمعه ضحكاً خلال الظلام. لكنه لا يقوم أبداً بأي أذى حقيقي. لم يتأذ أبداً أي شخص على يد الكوسي، ولا تقوم الكوسي بأي من الأساليب لإخافة الناس، أو تجعل شعر رؤوسهم يقف هلعاً، فقصصها مميزة جيداً عن قصصنا التي تدور حول الأشباح.

أتذكر جيداً، المرة الأولى التي سمعت بها ذكر الكوسي: كانت ليلة حالكة وبرفقتي ثلاثة من الأهلين. كنت عائداً من قرية مجاورة حيث توفي في عصر ذلك اليوم رجل دفن بحضورنا. كنا نسير في رتل هندي عندما توقف أحد الأهلين فجأة، وبدأ الثلاثة يتحدثون ناظرين حولهم بفضول واهتمام واضحين، لكن دون أي أثر للرعب. شرح لي مترجمي أن الكوسي قد سُمعت في حديقة "اليام" التي كنا نعبرها، فصدمت بالطريقة المستهترة التي يعالج فيها السكان هذه الحادثة الرهيبة. حاولت أن أعرف إلى أية درجة كانوا جادين في حديثهم عن الظهور المزعوم، وعن هيئة رد الفعل الانفعالي الذي بدا عليهم. فاتضح لي أنهم لا يشكون في حقيقة الحادثة. وكما علمت بعد ذلك، بالرغم من الاعتقاد بأن رؤية الكوسي أو سماعهم لها تتم بشكل عادي. فإن أي شخص لا يخاف الذهاب بمفرده في الظلام إلى الحديقة التي سمع فيها الكوسي. لا وجود لخوف يسبب الشلل لأي شخص، أو يسبب العبء الثقيل، أو الضغط، كما هو معروف جيداً لأولئك الذين جربوا أو درسوا الخوف من الأشباح التي نتخيلها في أوروبا. فليس لدى الأهلين على الإطلاق قصص أشباح ليروونها عن الكوسي، أكثر من مزاحها التافه، والذي يبدو أنه حتى الأطفال لا يخافونه.

عموماً، يوجد غياب ملحوظ للخوف الخرافي من الظلام، ولا يوجد تردد في التجوال ليلاً.

لقد أرسلت صبياناً لا تتجاوز أعمارهم العشر سنوات إلى مسافة لا بأس بها بمفردهم أثناء الليل، كي يحضروا شيئاً كنت قد تركته عن عمد، فوجدتهم غير خائفين البتة، ومستعدين لتنفيذ طلب الذهاب مقابل كمية قليلة من التبغ. فالرجال والشباب يسيرون بمفردهم ليلاً من قرية إلى أخرى، وغالباً لمسافة ميلين، دون فرصة الالتقاء بأحد. ونزهات كهذه يقوم بها الناس، في الحقيقة، من أجل مغامرات حب، غالباً ما تكون غير شرعية، إذ يتجنب المرء لقاء أي شخص باختبائه في شجرة برية إلى جانب الطريق. أتذكر جيداً أنني قابلت نسوة بمفردهن عند الغسق، وكن جميعهن من العجائز.

الطريق من Omarakana (وسلسلة كاملة من قرى أخرى تمتد ليس بعيداً عن الشاطىء الشرقي) إلى الشاطىء تمر عبر Raiboay سلسلة مرجانية كثيفة الأشجار، وتتعرج عبر صخور وكتل صخرية وفوق صدوع أرضية وبجانب كهوف. هذه الطريق تبدو موحشة، لكن الناس يذهبون إليها ليلاً ويعودون بمفردهم تماماً. تتفاوت درجة الخوف بين الأفراد، فبعضهم يخاف أكثر من بعض، لكن بشكل عام قلما تروى قصص حول الخوف ليلاً بين سكان Kiriwina[24]. مع ذلك يقع خوف خرافي متزايد بشكل هائل عندما يموت شخص في قرية. ومنبع هذا الخوف، على أي حال، ليس الكوسي بل كائنات خارقة للطبيعة، هن ساحرات غير مرئيات يدعين Mulukuausi. هؤلاء الساحرات، هن نسوة حقيقيات من الأحياء يمكن معرفتهن والتحدث إليهن في الحياة العادية، لكن يظن أن لديهن مقدرة على جعل أنفسهن غير مرئيات، أو على الانفصال عن أجسادهن، أو السير مسافات هائلة في الهواء. وبتجردهن من أجسادهن على هذا الشكل يصبحن قاسيات جداً ومقتدرات، وكليات الوجود[25] أيضاً. وأي شخص يصادفنه سيهاجمنه بالتأكيد.

الـ Mulukuausi خطرات في البحر على وجه الخصوص، فكلما تحدث عاصفة، ويهدد قارب، فسيكن هناك يبحثن عن فريسة. لذلك لا يحلم أحد بالإبحار جنوباً أبعد من جزر D'Entrecasteaux، أو شرقاً أبعد من Marshall Bennets، أو أبعد من جزيرة وود ـ لارك المعرفة بالـ(Kaiga'u)، السحر القوي، المصمم لتفادي وإرباك الـ Mulukuausi. حتى عند بناء قارب بحري من النوع الضخم المسمى بـ Masawa فإنه من الواجب تلاوة تعويذات للتقليل من الخطر المتأتي من هؤلاء النسوة الرهيبات.

إنهن خطيرات فوق اليابسة أيضاً، حيث يهاجمن الناس، ويأكلن الألسنة والعيون والأحشاء الداخلية. إن جميع هذه الحقائق تخص الفصل الذي يتناول الشعوذة والسحر الشرير، وقد ذكرت هنا، لأن اهتمامنا منصب حول Mulukuausi وعلى الأخص على علاقتهن بالميت، إذ تسيطر عليهن غرائز غيلان حقيقية. عندما يتوفى إنسان يحتشدن، وبكل بساطة، يأكلن أحشاءه الداخلية، ورئتيه ولسانه وعينيه، وكل جسده، فيصبحن بعد ذلك أكثر خطورة على الأحياء. تجتمع الـ Mulukuausi حول المنزل الذي عاش فيه المتوفى ويحاولن دخوله. كن في الماضي

السحيق، عندما يعرض الجثمان مكشوفاً في منتصف القرية في قبر نصف مغطى، يجتمعن على الأشجار داخل وحول القرية[26]. ويستخدم السحر لتفاديهن حيث يحمل الجثمان إلى داخل القبر لدفنه.

للـ Mulukuausi صلة وثيقة برائحة الجيف، وقد سمعت العديد من الأهلين يؤكدون على أنهم حين يتعرضون لخطر في البحر، يشمون رائحة جيف بشكل مميز عن أية رائحة أخرى، وهذه الرائحة هي دليلهم على أن النسوة الشريرات كن هناك.

الـ Mulukuausi، موضوعات رعب حقيقي، وهكذا يهجر الجوار المباشر للقبر منازلهم عندما يقترب حلول الظلام. وبالنسبة لي، أدين بالتعرف على الـ Mulukuaussi لأول مرة إلى تجربة حقيقية، ففي بداية إقامتي في Kiriwina كنت أراقب العويل حول قبر حفر حديثاً. وبعد غروب الشمس، انسحب جميع المشيعين إلى القرية، وعندما حاولوا إبعادي عن القبر، أصريت على البقاء، لأنني ظننت أنهم سيؤدون طقساً أثناء غيابي. وبعد أن شددت مراقبتي خلال عشر دقائق، عاد بعض الرجال بصحبة مترجمي الذي كان قد ذهب إلى القرية. شرح الأمر لي، وكان جاداً جداً حول خطر الـ Mulukuausi، ولأن مترجمي كان عارفاً بالرجل الأبيض وأساليبه لم يكن قلقاً جداً عليّ[27].

وحتى في القرية وحولها، حيث وقعت الوفاة، خيّم خوف بالغ من الـ Mulukuausi، وفي الليل كان الأهلون يرفضون التنقل في القرية، أو دخول الجنائن والأيكات المحيطة. وكثيراً ما سألت الأهلين عن الخطر الحقيقي في التجوال المنفرد ليلاً بعد وفاة إنسان مباشرة. لم يكن لديهم أدنى شك، بأن الكائنات الوحيدة التي يخشى منها كانت الـ Mulukuausi.

- II -

رحلة الروح (البالوما) إلى العالم الآخر. وصولها واستقبالها في جزيرة الأرواح ـ توما ـ

بعد أن تناولت الكوسي، شبح الميت اللعوب والحليم الذي يتلاشى بعد أيام قلائل من وجود خيالي. وبعد أن تناولت الـ Mulukuausi، النسوة الغيلان، الخطرات اللواتي يتغذين على الجيف ومهاجمة الأحياء. يمكننا الانتقال إلى الشكل الأساسي للروح، البالوما. إنني أدعو البالوما، بالشكل الأساسي، لأنها تعيش وجوداً محدداً تماماً وإيجابياً في توما، ولأنها

تعود إلى قريتها من حين إلى آخر. ولأن أناساً قد زاروا توما في النوم واليقظة وشاهدوها هناك. كما شاهدها أولئك الذين وصلوا إلى شفير الموت وعادوا إلى الحياة ثانية، ولأنها تلعب دوراً بارزاً في أساس السحر لدى الأهلين، بل وتتلقى القرابين، ونوعاً من الاسترضاء. وأخيراً لأنها تؤكد حقيقتها بأقصى الطرق جذرية، بعودتها إلى مكان حياتها عن طريق التقمص وبذلك تعيش وجوداً مستمراً. تغادر البالوما الجسد بعد الموت مباشرة وتذهب إلى توما، وتسلك نفس الطريق الذي يسلكه الشخص الحي في الذهاب من قريته إلى توما، وتنتقل بنفس طريقته في الانتقال. ولأن توما جزيرة، لذلك على الإنسان أن يذهب إليها مبحراً في قارب. والبالوما التي تنتقل من قرية ساحلية تبحر مباشرة إلى توما. أما الأرواح التي ترحل من القرى البعيدة عن الساحل عليها أن تصل إلى إحدى القرى الساحلية، ومنها تبحر إلى توما. وهكذا من القرية الواقعة تقريباً في منتصف الجزء الشمالي من Omarakana (الجزيرة الرئيسية لجزر تروبرياند)، تذهب الروح إلى Kaibuolu وهي قرية على الساحل الشمالي، ومنها يصبح الإبحار إلى توما سهلاً وخاصة في موسم الرياح الجنوبية الشرقية، عندما تكون هذه الرياح التجارية نشيطة تماماً، فتدفع القارب إلى توما في غضون ساعات قلائل. وفي Olivilevi القرية الكبيرة على الساحل الشرقي، التي زرتها خلال الميلامالا (عيد الأرواح السنوي) يعتقد أن البالوما تخيم على الشاطىء حيث وصلت (البالوما ذات سمة "روحية" وغير مادية)، وهذا التعبير هو أكثر مما يدركه الأهلون. إلا أن هناك شيئاً واحداً أكيداً، وهو أن ما من إنسان عادي في ظروف عادية، يمكنه رؤية قارب كهذا أو رؤية أي شيء يتعلق بالبالوما.

كما رأينا في البداية. فإن البالوما عندما تغادر القرية والذين يكونها من الناس، فإن صلة المتوفى بالقرية والباكين تنقطع لفترة أو على الأقل لا يصل عويلهم إليه ولا يؤثر على مصلحته. وعندما يصل بروحه إلى شواطىء توما حزين القلب على من خلفهم وراءه، يجلس على صخرة تدعى Modawosi، ويندب ناظراً إلى الوراء إلى شواطىء Kiriwina، وسرعان ما تسمعه بالوما أخرى فتتجه إليه أرواح أقاربه وأصدقائه جميعهم، وتجثم معه تشاركه مندبته وتتذكر رحيلها عن عالم الأحياء فتشعر بالأسى والحزن لتركها منازلها، وجميع الذين خلفتهم وراءها. بعض البالوما تولول، وبعضها تغني أنشودة قصيرة رتيبة تماماً كما يحدث أثناء مأدبة الدفن الكبيرة بعد وفاة الإنسان. وبعد ذلك تذهب روح المتوفى حديثاً إلى بئر يدعى Gilala[28] وتغسل عينيها وتصبح لا مرئية[29]. ثم تنطلق الأرواح من هناك إلى Dukupuala. بقعة في Rai boag حيث توجد صخرتان تدعيان Dikumai'o. تدق البالوما هاتين الصخرتين بالتناوب فتجيب الأولى بصوت عالٍ (Kakupuana)، لكن عندما تدق الثانية تهتز الأرض (Ioiu) تسمع البالوما هذا الصوت فتجتمع حول الروح الوافدة مرحبة بها في توما[30].

على الروح أن تقابل أثناء هذا الدخول Topileta زعيم قرى الموتى في مكان ما. لم يكن بمقدور الرواة الذين أخبروني بالقصة، تحديد المرحلة التي يحدث فيها لقاء زعيم قرى الموتى، لكن هذا اللقاء لا بد أنه يتم في مكان ما في الجزء المبكر من مغامرات الروح في توما، لأن Topileta يعيش في مكان غير بعيد عن صخرة Modawoai ويقوم بعمل شبيه بعمل سيربيروس[32] أو عمل القديس بطرس، لأنه هو الذي يقوم بإدخال الروح إلى العالم الآخر، ويعتقد أنه قادر على عدم قبولها. قراره في الإدخال أو عدمه، لا يعتمد في أية حال على اعتبارات أخلاقية لأي تصور، فقراره ببساطة مشروط فقط برضاه على ما يدفعه الوافد الجديد. فأقارب الميت المنكويين يقومون بتزيين الجثمان بجميع ما في حوزة الميت من حلي كانت لديه قبل وفاته. ويضعون على جسده أيضاً جميع أشياءه الثمينة[33]، وقبل كل شيء شفرات فؤوسه الطقسية. يعتقد أن الروح تحمل هذه الأشياء معها إلى توما (في جانبها الروحي بالطبع). يشير السكان ببساطة ودقة إلى أن بالوما الإنسان تذهب بعيداً ويبقى جسده، لذلك تمضي بالوما الجوهرات وشفرات الفؤوس إلى توما، وتبقى مادة هذه الأشياء". ثم تحمل الروح هذه النفائس في سلة صغيرة وتقدمها هدية مناسبة إلى Topileta.

يقال إن الروح تدفع هديتها لـ Topileta ليدلها على الطريق الصحيح إلى توما، ويسأل Topileta الروح عن سبب وفاتها. هناك ثلاثة أصناف للموت: الموت نتيجة سحر شرير، والموت بالسم، والموت في الحرب. يقابلها ثلاث طرق تؤدي إلى توما. Topileta هو الذي يدل على الطريق المناسب وفقاً للشكل الذي تم فيه الموت. ليس هناك فضيلة خاصة متعلقة بأي من هذه الطرق، مع أن رواتي كانوا مجمعين على القول إن الموت في الحرب هو وفاة جيدة، والموت بالسم ليس جيداً، والموت بالسحر هو أسوأها جميعاً. تعني هذه المواصفات أن الإنسان يفضل ميتة على أخرى. على الرغم من أن هذه الميتات لا تتضمن أية صبغة أخلاقية تنسب إليها، إلا أن بريقاً خاصاً يرتبط بالموت في الحرب، يبدو أن الرعب من السحر والمرض قد سبب هذه المفاضلات بالتأكيد.

هناك شكل واحد من اشكال الانتحار يصنف مع الموت في الحرب، وهو أن يتسلق الإنسان شجرة ويلقي بنفسه إلى الأرض. وطريقة الانتحار هذه، هي إحدى طريقتين في Kiriwina ويمارسها الرجال والنساء على السواء. ويبدو أن الانتحار شائع جداً[34]، فهو ينفذ لإقامة العدل، حيث لا يمارسه الشخص على نفسه، بل يفرضه على شخص آخر اقترف إثماً، وتربطه به صلة قرابة وثيقة، ويعتبر واحداً من أهم الأعراف القانونية بين هؤلاء السكان. السبب النفسي الكامن خلف هذا الأسلوب ليس بسيطاً جداً، ومجموعة الوقائع البارزة هذه، لا يمكن مناقشتها هنا بالتفصيل.

إضافة إلى الانتحار المفضل هناك انتحار يتم بتناول السم، ويستخدم فيه سم السمك[35].

يذهب المنتحرون سقوطاً أو بالسم في الطريق الثاني، أي طريق الموت سماً. المتوفين غرقاً يسلكون نفس الطريق الذي يسلكه من توفي في الحرب، فالغرق موت جيد أيضاً.

أخيراً تأتي مجموعة من قتلوا بالسحر الشرير. يعترف السكان بأن أمراضاً ناجمة عن أسباب طبيعية قد تحدث، ويميزونها عن الإصابة بالسحر الأسود. لكن، وفقاً للنظرة السائدة، السحر الشرير هو القاتل. وهكذا فإن الطريق الثالث إلى توما يشمل جميع حالات الوفاة الطبيعية، بالمعنى الذي نفهمه نحن من الكلمة، أي موت لا يعزى إلى حادث واضح. فهذه الوفيات بالنسبة لعقول السكان تعزى إلى السحر بشكل مبدئي[36].

تسلك أرواح الإناث نفس الدروب الثلاثة مثل الذكور. وتريهن الطريق زوجة Topileta المسماة Bomiamuia. وبهذا نكون قد تحدثنا كثيراً عن أصناف الموت العديدة.

ستلقى روح أي رجل أو امرأة لا تستطيع دفع الرسم الضروري إلى حارس العالم السفلي معاملة سيئة لأنها ستُطرد من توما. روح كهذه، أما وقد طردت من توما، فإنها ستذهب إلى البحر وتتحول إلى Vaiaba (سمكة أسطورية تشبه برأسها وذيلها رأس وذيل سمكة القرش، وجسمها يشبه جسم السمك اللساع)، وخطر التحول إلى Vaiaba لا يبدو جلياً في عقل السكان، بل على العكس، فبعد تقصٍ علمت أن كارثة كهذه نادراً ما تحدث ولم يكن رواتي قادرين على إيراد أي مثال على هذه الحالة. وعندما سألتهم عن مصدر معرفتهم لهذه الأشياء، كانوا يجيبون الإجابة المعتادة: "حديث قديم". وهكذا نرى أنه لا يوجد تعذيب بعد الموت، ولا يطلب من أحد تقديم سرد لحياته أمام أحد، ولا يتعرض لأي امتحان، وبشكل عام ليس هناك أية صعوبات تعترض المتوفى على الطريق إلى العالم الآخر.

أما فيما يخص طبيعة Topileta، يكتب البروفسور Seligman: "Topileta يشبه الإنسان من كل نواحيه، سوى أن أذنيه ضخمتان، وتخفقان باستمرار، وطبقاً لإحدى الروايات في عشيرة Malasi، يبدو ممارساً لحياة عادية تشبه حياة أحد سكان تروبرياند". هذه المعلومات مجموعة من جزر مجاورة تدعى Kailewla (يسميها البروفسور Seligman Kadawaya ولكنها تتفق كلية ما سمعته في Kiriwina عن Topileta. يكتب البروفسور Seligman مضيفاً: "أن لديه (أي Topileta) مقدرات سحرية، يحدث الزلازل متى شاء، ويصنع عقاقير تعيده إلى صباه كلما أصبح كهلاً هو وزوجته وأولاده. (الزعماء في توما يحتفظون بسلطتهم، مع أن Topileta هو الكائن الأكثر أهمية... فإنه يعتبر مختلفاً عن جميع الزعماء المتوفين، إذ أنه لا يمكن القول ـ بالمعنى العادي للكلمة ـ إنه يحكم عالم الموتى، ومن الصعب معرفة ماذا كان يمارس (أي Topileta) أية سلطة في العالم الآخر[37]". في الحقيقة أن Topileta مساعد فعلي لتوما. لكن فيما عدا لقائه الأول بجميع الأرواح، فإنه لا يتدخل بأفعالها بأية طريقة. والزعماء يحتفظون بمراكزهم فعلاً، أما إذا كانوا يمارسون أية سلطة

فذلك غير واضح بالنسبة لرواتي[38]. ويعتبر Topileta المالك الحقيقي أو صاحب جزيرة الأرواح في جزيرة توما وقراها[39]، إذ توجد ثلاث قرى في العالم الآخر، هي: توما المعروفة، و Wabuaima و Walisiga و Topileta هو صاحب هذه القرى الثلاثة. لكن الرواة لا يعرفون فيما إذا كان هذا مجرد لقب أم أن لـ Topileta رأي في المسائل الهامة. ما لا يعرفه أي من رواتي هو فيما إذا كان للقرى الثلاث أية علاقة مع الدروب الثلاثة التي تؤدي إلى العالم الآخر أم لا.

بعد أن تجتاز الروح Topileta تدخل القرية التي ستقيم فيها من الآن فصاعداً. تجد الروح بعض أقاربها، وقد تقيم عندهم، حتى تجد لها مسكناً أو حتى يبنى لها مسكن جديد. يتخيل السكان هذا، تماماً كما يحدث في هذا العالم عندما ينتقل رجل من قرية إلى قرية أخرى (وهذا قلما يحدث في جزر تروبرياند). يبقى الغريب حزيناً لفترة وهو يبكي. على أية حال هناك محاولات محددة تقوم بها البالوما الأخرى، وخاصة محاولات الجنس المخالف، لجعله مرتاحاً في وجوده الجديد، ولتحرضه على إقامة علاقات وصلات جديدة، وأن ينسى علاقاته القديمة. رواتي (وكانوا جميعهم من الرجال)، كانوا مجمعين على القول: إن أي رجل يصل إلى توما، يتضايق من بساطة عروض النساء، وهن الخجولات في هذا العالم. الروح في البداية تكون راغبة في البكاء على من خلفتهم وراءها، وتقوم البالوما قريبة المتوفى بحمايته قائلة: "انتظر، دعه يحمل تعويذة، دعه يبكي". فإذا كان المتوفى سعيداً في زواجه، وخلف وراءه أرملة يحبها، فمن الطبيعي أن يترك غارقاً في حزنه لفترة أطول. لكن كل الأشياء لن تجدي (يبدو أن هذا رأي الذكر فقط). إذ يوجد نساء في العالم الآخر أكثر بكثير من الرجال، ولا يطقن إطالة فترة الحداد. إن لم ينجحن في الحصول على شخص في العالم الآخر، فإنهن سيلجأن إلى السحر، وإلى أقوى الأساليب كي يحظين به. فأرواح النساء على جزيرة توما ليست أقل خبرة في استخدام مفاتن الحب من خبرة النساء الأحياء في Kiriwina ولسن أكثر تردداً. سرعان ما ينسى الرجل الغريب حزنه ويقبل العرض المسمى بـ Nabvoda'u - سلة مليئة ببزرة الفوفل، وفلفل الفوفل، وأعشاب عطرة الرائحة - فإن قبلها يصبح كل منهما للآخر[40]. قد ينتظر الرجل أرملته لتنضم إليه في توما، لكن رواتي لم يكونوا ميالين للاعتقاد بأن رجالاً كثراً يفعلون ذلك، ويقع اللوم في هذا على حسناوات توما اللواتي يستخدمن سحراً قوياً جداً لدرجة أن أقوى إخلاص لا يصمد أمام سحرهن.

على أية حال تستقر الروح في توما، وتعيش وجوداً سعيداً، حيث تمضي حياة أخرى حتى تموت ثانية. لكن الموت الجديد هنا، ليس فناء تاماً كما سنرى فيما يلي.

- III -

الإتصال بين البالوما والأحياء، لقاءات في عالم اليقظة، اتصال عبر الأحلام. طبيعة البالوما والكوسي.

حتى يحدث هذا، تبقى البالوما تماماً دون أية صلة بعالم الأحياء. تزور قريتها الأصلية بين الحين والآخر، ويزورها أصدقاؤها الأحياء وأقاربها. فبعض أقارب البالوما لديهم المقدرة على دخول عالم الروح الظلي، وآخرون يستطيعون الحصول على لمحات فقط من البالوما، كأن يسمعونها أو يرونها عن بعد أو في الظلام بالقدر الذي يكفي للتعرف عليها بوضوح، والتأكد تماماً من أن هذه الأرواح هي بالوما.

توما ـ أرض الأحياء ـ هي قرية يذهب إليها بعض سكان Kiriwina بين حين وآخر. وفي توما هذه، والجزر المجاورة، تعتبر دروع السلاحف وأصداف الودع الأبيض الضخمة المصدر الرئيسي لأدوات الزينة الهامة في القرى الشمالية، والشرقية من جزر Kiriwina(41) لذلك يقوم رجال من الجزيرة الرئيسية، غالباً بزيارة توما.

إن جميع رواتي من Omarakana والقرى المجاورة، كانوا يعرفون توما جيداً، وقلما وجد أحد لم يتعرض لتجربة مع البالوما. رأى رجل ظلاً، في الغسق يتراجع كلما اقترب منه، وسمع آخر صوتاً يعرفه جيداً.. الخ.. الخ، Bagido'u، ذكي جداً من العشيرة الفرعية Tabalu، وهو ساحر الحدائق في Omarakana، وأفضل رواتي في جميع المسائل المتعلقة بالمعارف والتراث القديمين، وقد رأى عدداً من الأرواح، ولم يكن لديه أدنى شك بأن أي إنسان يمكث في توما فترة، لن يجد صعوبة في مشاهدة أي من أصدقائه المتوفين. فذات يوم كان يسحب الماء من بئر في Raiboag (مكان صخري، كثيف الشجر) على جزيرة توما، عندما ضربته baloma على ظهره، وحين تلفت حوله شاهد ظلاً يتراجع داخل الشجيرة البرية، وسمع صوتاً صادراً عن شفتين، كمن يريد لفت انتباه شخص آخر. وذات ليلة كان نائماً على سرير في توما، فوجد نفسه فجأة يرفع من السرير ويوضع على الأرض.

لقد ذهبت إلى توما مجموعة كبيرة من الرجال برفقة Touluwa زعيم Omarakana. أرسوا قاربهم في مكان غير بعيد عن صخرة Modawosi، حين شاهدوا رجلاً واقفاً هناك. لقد تعرفوا عليه في الحال، فقد كان Gi,iopeulo المحارب العظيم، ورجل القوة والشجاعة الذي لا يقهر، المتوفى مؤخراً في قرية لا تبعد عن Omarakana أكثر من خمس دقائق سيراً على

الأقدام. وقد اختفى حين اقتربوا منه، لكنهم سمعوا بوضوح (ابقوا أنتم، سأذهب) وهذه العبارة هي الشكل المعتاد لكلمة (وداعاً).

رجل آخر من رواتي كان في توما، يشرب الماء في أحد الكهوف الضخمة، وهو مكان نموذجي لـ Raiboag عندما سمع فتاة تدعى Buava,u Lagim تناديه باسمه من داخل الكهف المائي.

لقد سمعت عن حوادث كثيرة. وتجدر الملاحظة أن البالوما في جميع هذه الحالات مميزة عن الكوسي، أي أن المواطنين كانوا على يقين من أن بالوما وليست كوسي، هو ما شاهدوه أو سمعوه، مع أن سلوكها اللعوب (كرمي رجل محترم من سريره إلى الأرض، أو ضربه على ظهره) لا يختلف عن السلوك اللعوب للكوسي في أي مظهر من مظاهره الأساسية. ويبدو أن الأهلين لا يأخذون باعتبارهم أياً من بهرجة البالوما أو مظاهرها بأي نوع من مشاعر الخوف. إنهم لا يخافون البالوما كما يخاف الأوروبيون من الأشباح، بل يخافون الكوسي.

إضافة إلى هذه اللمحات المتقطعة عن حياة الروح، يحافظ الأحياء على اتصال ودي مع البالوما عبر وساطة الناس أصحاب الامتيازات الذين يزورون أرض الموتى بشكل شخصي. يكتب البروفسور Seligman: يوجد أفراد يدعون أنهم زاروا جزيرة توما وعادوا منها إلى العالم العلوي (الحياة الدنيا)[42]. أناس كهؤلاء مع أنهم يختلفون جداً من حيث الشهرة، فهم قليلون جداً ومن كلا الجنسين. في Omarakana حيث كنت أقيم، الشخص الأكثر شهرة لهذا النوع، كانت امرأة تدعى Bwoilagesi ابنة آخر زعيم لـNumakala أخ وسلف uluwa،To الحاكم الحالي لـ Omarakana فقد زارت - وهي على ما يبدو تزور باستمرار - توما، حيث ترى البالوما وتتحدث معها، وقد أحضرت معها أغنية بالوما من توما، وكثيراً ما تغنيها نساء Omarakana.

هناك أيضاً رجل يدعى Moniga'u يذهب بين حين وآخر إلى توما، ويجلب أخباراً من الأرواح، وعلى الرغم من معرفتي الجيدة المباشرة لكلا الرجل والمرأة، لم أستطع الحصول على أية معلومات مفصلة عن تجوالهم في توما. وكانا قلقين جداً أثناء الحديث في هذا الموضوع وكانت إجاباتهما على الأسئلة فاترة ومعروفة سلفاً. لقد كان لدي انطباع قوي أنهما غير قادرين على تقديم أية معلومات مفصلة، وأن جميع ما كانا يعرفانه كان يروى لكل شخص، فكان بالتالي ملكية عامة. وكمثال على هذه الملكية العامة، الأغنية التي ذكرت أعلاه[43] وكذلك الرسائل الشخصية العديدة من الأرواح إلى عائلاتهم.

Bwoilagesi التي تحدثت إليها مرة حول موضوع الزيارة إلى الأرواح في حضور ابنها Tukulabakiki وهو أحد أكثر المواطنين الذين قابلتهم احتراماً وذكاء، والودود للغاية، قالت إنها لا تتذكر أبداً ما رأت، مع أنها تذكر ما قيل لها. إنها لا تسير ولا تبحر إلى توما، إنها تنام حتى تجد نفسها بين البالوما. كانت هي وابنها متأكدين تماماً أن البالوما هي التي أعطتها الأغنية.

لكن كان واضحاً أن الموضوع قد ضايق ابنها، وخاصة عندما شددت على التفاصيل. إنني لم أستطع العثور على أي مثال يدل على أن محدثتي كانت تحصل على أية منفعة اقتصادية حقيقية من مآثرها في توما، وكان امتيازها يزداد ازدياداً كبيراً جداً، بالرغم من الوجود المتقطع لشك واضح بمزاعمها.

لقد أخبرني اثنان من رواتي أن جميع مزاعم رؤية البالوما، هي محض أكاذيب. أحدهما وكان يدعى Gomaia، صبي من قرية تقع في النصف الجنوبي من الجزيرة تدعى Sinaketa، أخبرني بأن أحد أبرز الرجال الذين اعتادوا زيارة توما يدعى Mitakai,io من Oburaku هو رجل دجال مع ذلك. إنه كان يتباهى أن بإمكانه الذهاب إلى توما ليأكل: "أريد أن آكل الآن، سأذهب إلى توما، هناك طعام وفير، موز ناضج، والكثير من "اليام" والقلقاس، كلها جاهزة للأكل، سمك وخنازير، شجر الأريقة (من فصيلة النخليات) وبزرة الفوفل أيضاً، ودائماً أذهب إلى هناك لآكل". من السهل تخيل ما ستعنيه هذه الأشياء لمخيلة السكان، وكيف أنهم سيُعلون الامتياز الشخصي للمتابهي، وكيف ستثير هذه الأشياء غيرة الشخص الأكثر طموحاً. فالتباهي بالطعام هو الشكل الأكثر هيمنة لإظهار غرور أو طموح أحد السكان. وقد يدفع أحد العامة حياته مقابل حصوله على طعام وفير كهذا، أو امتلاك حديقة مماثلة، خاصة في لحظة استعراض أو تباه.

لم يكن Gomaia يرتاح لتباهي Mitakai,io على ما يبدو، وحاول التوصل إلى الحقيقة، فقد عرض على io،Mitakai جنيهاً قائلاً: "سأعطيك جنيهاً إن تأخذني إلى توما" وكان ميتاكايو راضياً بأقل من ذلك بكثير. فرد عليه قائلاً: "أبوك وأمك يبكون عليك طيلة الوقت ويودون رؤيتك، فاعطني سيجارتين لأوصلهما إليهما. فقد طلب مني والدك حين شاهدني أن أحضر له التبغ منك". لم يكن Mitakaio,io في عجلة من أمره ليأخذ Gomaia إلى العالم الآخر. أعطاه Gomaia السيجارتين فدخنهما الساحر بنفسه، وعندما اكتشف Gomaia ذلك غضب كثيراً، وأصر على طلب الذهاب إلى توما واعداً الساحر بجنيه حال عودته من هناك. فأعطاه Mitakai,io ثلاث أوراق أشجار، وطلب إليه أن يفرك جسده بها، وأن يبتلع حزمة ورق صغيرة أخرى. فعل Gomaia كل ذلك ثم استلقى على الأرض ونام، لكنه لم يصل أبداً إلى توما، فجعلته هذه القصة شكاكاً. والساحر مع أنه لم يحصل على الجنيه الموعود إلا أنه احتفظ بامتيازاته.

الساحر Mitakai.io نفسه، قام بكشف ادعاء أحد الأشخاص ممن يزعمون أنهم شاهدوا توما، وكان ذلك الشخص يدعى Tomuaiakuabula. فحدث خلاف تاريخي بينهما. وكان الساحر غالباً ما يقدم آراء تنم عن ازدرائه لـ Tomuaia. وأخيراً كان لا بد من امتحان لتسوية الأمر. فوعد Tomuaia بأن يذهب إلى توما ويحضر علامة مميزة من هناك. في الحقيقة، قام بالذهاب إلى شجرة من أشجار Mourada زعيم قرية Oburaku وسرق منها عنقوداً من

عتاقيد بزرة الفوفل. التهم العنقود كله ما عدا بزرة واحدة احتفظ بها، كي يستخدمها لاحقاً، وطلب من زوجته في المساء قائلاً: "ضعي حصيرتي على السرير إني أسمع البالوما تغني، وسأكون معهم حالاً، يجب أن أضطجع". ثم راح يغني في منزله، وقد سمع الناس جميعاً غناءه من خارج المنزل، وقال كل واحد منهم للآخر: "إن Tomuaia يغني لوحده، ولا يشاركه أحد آخر". فأخبروه بذلك في اليوم التالي، ولكنه قال لهم إنه لم يكن بوسعهم سماعه، وأن الكثير من البالوما كانت تغني وكان يشاركهم الغناء.

حين اقترب النهار، قام بوضع بزرة الفوفل التي احتفظ بها في فمه، وعند طلوع الفجر قام من فراشه وخرج من منزله صائحاً وهو يخرج بزرة الفوفل من فمه: "لقد وصلت من توما للتو، وأحضرت بزرة فوفل من هناك". فتأثر الناس كثيراً بتلك العلامة، غير أن Mourada و Mitakai,io اللذين راقباه عن كثب في اليوم السابق كانا يعرفان بسرقته لعنقود بزرة الفوفل فأفشيا سره. ومنذ ذلك اليوم لم يعد Tomuaia يتحدث عن توما.

لقد قمت بتدوين هذه القصة بالضبط كما سمعتها من Gomaia ورويتها بنفس الصيغة التي دونت فيها. لا يحتفظ الأهلون، غالباً، في قصصهم بالمنظور الصحيح. ويبدو لي ، أن من المحتمل أن محدثي قد كثف في روايته أحداثاً مختلفة، لكن المهم في هذه القصة والحقيقة الرئيسية هي الموقف النفسي للأهلين تجاه "الارواحية"، وأقصد شك بعض الأفراد الواضح بهذا المعتقد الذي تتمسك به الأغلبية. وإن لمن الواضح أيضاً في هذه القصص - وهذا ما قاله أصدقائي الشكاكين مباشرة - إن العامل الرئيسي في كل الترحال إلى توما هو المنفعة المادية التي يجنيها زائرو توما.

شكل آخر من أشكال الاتصال مع الأرواح - مختلف قليلاً - يقوم به رجال يتعرضون لنوبات قصيرة يتحدثون خلالها إلى البالوما. لست قادراً على تحديد الأساس النفسي أو المرضي لظواهر كهذه ولو تحديداً تقريبياً. ولسوء الحظ - لم ألاحظها إلا مرتين، إذ كانت إقامتي قد قاربت على الانتهاء، بالضبط قبل أسبوعين من مغادرتي، وتم ذلك الأمر بمحض المصادفة. سمعت ذات صباح، ما بدا لي أنه صخب مشاجرة حادة في الجانب الآخر من القرية، ولما كنت متأهباً دائماً للحصول على "وثيقة" سوسيولوجية استفسرت من الأهلين عن الأمر وأنا في كوخي أجابوا بأن Gumgnya,u رجل محترم وهادىء - كان يتحدث إلى البالوما. فأسرعت إلى المكان، لكنني وصلت متأخراً، فوجدت الرجل مجهداً ونائماً على سريره. وجدت أن الحادث لم يثر أي حماس، لأنه كما قالوا: كان Gumguya,u كان معتاداً على التحدث إلى البالوما. وقد جرى الحديث بلهجة Gumguya,u ذات الطبقة العالية، فبدا وكأنه منولوجاً بذيئاً، قيل إنه دار حول سباق قوارب طقسي جرى قبل يومين. سباق كهذا، يجري دائماً حين يتم بناء قارب جديد، ويصبح من واجب الزعيم إقامة مأدبة كبيرة من Sagali (توزيع طقسي للطعام) في الاحتفالات. فالبالوما، تهتم دائماً بالاحتفالات، بطريقة غامضة وغير شخصية، وتراقب الطعام لتتأكد من

وفرته، وأي تقليل للطعام، سواء نتج ذلك عن إهمال، أو عن حظ سيء من قبل المنظم، أمر تكرهه البالوما، وتوبخ منظمه سواء كان ذلك خطأه أم لا. في هذه الحالة أتت البالوما إلى Gumguya,u معربة عن عدم رضاها عن الطابع الهزيل لـ Sagali الذي أقيم على الشاطىء في اليوم السابق، وكان منظم المأدبة To,uluwa زعيم Omarakana.

يبدو أن الأحلام تلعب دوراً في التجارة بين البالوما والأحياء، ربما لأن الحالات التي تظهر فيها البالوما للأحياء، تقع بشكل رئيسي بعد الموت، عندما تقوم الروح بنقل الأخبار إلى صديق مقرب أو إلى قريب موجود خارج المنطقة. غالباً ما تأتي البالوما إلى النساء في الأحلام لتخبرهن أنهن سيصبحن حوامل. وكذلك خلال الميلامالا العيد السنوي للأرواح، غالباً ما يزور المتوفون أقاربهم الأحياء في الأحلام.

في الحالة الأولى التي ذكرناها (أي حضور الروح بعد الموت مباشرة) يوجد بُعدٌ و "ترميز" كذلك الذي يعتقد بوجوده في تفسير الأحلام خلال جميع العصور والحضارات. فعناك مجموعة كبيرة من صبية Omarakana ذهبوا للعمل في الزراعة عند خليج Milne في الطرف الشرقي لجزيرة NewGuinea وكان من بينهم Kalogusa ابن الزعيم Touluwa و Gumigawa,ia من عامة الشعب من Omarakana حلم Kalogusa ذات ليلة أن أمه قد ماتت، فحزن الصبي حزناً كبيراً وتبدى حزنه بالعويل على ما يبدو.

(وهذه القصة نقلها إلي أحد أفراد المجموعة). عرف الجميع أن شيئاً ما لا بد وقد حدث في Omarakana وعندما علموا أثناء عودتهم أن والدة Gumiywa,ia قد توفيت حقاً، لم يدهشوا لذلك إطلاقاً، ووجدوا في موتها تفسيراً لحلم ابنها.

يبدو أن هذا المكان هو المكان المناسب لمناقشة طبيعة البالوما وعلاقتها بالكوسي ومن أية مادة تتكونان؟. هل هما مكونتان من نفس المادة أم من مادتين مختلفتين؟ هل هما ظلال أو أرواح، أم أن إدراكهما يتم بشكل مادي؟ جميع هذه الأسئلة يمكن طرحها على الأهلين. وسيفهمها أكثرهم ذكاء دون صعوبة، ويناقشها مع عالم الأنثربولوجيا الوصفية، مظهرين مقداراً لا بأس به من البصيرة والاهتمام. في نقاش كهذا، اتضح لي بشكل لا مجال معه للخطأ، أن لمعالجة هذه الأسئلة، أو أسئلة مماثلة، سيترك المرء خلفه مملكة المعتقد، ويعالج صنفاً مختلفاً من الآراء البدائية.

فهنا يتأمل المواطن ويفكر أكثر مما يعتقد فعلاً، وتأملاته هذه ليست مسألة بالغة الخطورة بالنسبة له، وهو لا يبالي إطلاقاً أكانت متناقضة أم لا. ويدخل في نقاش مسائل كهذه فقط وبشكل استثنائي المواطنون الأذكياء، وهم يعبرون عن رأيهم الخاص أكثر من كونهم يعبرون عن معتقدات محضة. وحتى هؤلاء المواطنون الاستثنائيون الأذكياء، ليس في مفردات لغتهم، أو مخزون أفكارهم ما يماثل ولو بشكل تقريبي أفكارنا عن "مادة" أو "طبيعة". مع أنه توجد كلمة U'ula تقابل تقريباً كلمة "علة" و "أصل".

قد تسأل: "ما هو شكل البالوما؟ هل تشبهنا في قوام الجسد أم تختلف؟ وإن كانت تختلف فبأي شكل؟". ويمكنك أن توضح للمواطن مشكلة هل للبالوما جسد باق أم أنها غير مجسدة وجسدها فان؟ وستكون الإجابة على أسئلة كهذه ثابتة تقريباً: إن البالوما تشبه انعكاساً (Saribu) في الماء، أو صورة في المرآة بالنسبة لكيريواني عصري. وأن الكوسي تشبه الظل (Kaikuabula) وهذا الفارق ـ سمة الصور للبالوما والطبيعة الظلية للكوسي ـ هي السمة العادية، لكنه ليس الرأي الوحيد بأي شكل. فأحياناً يقال إن كليهما يشبه Saribu أو Kaikaabula. وكان انطباعي دائماً أن هذه الإجابات ليست تعريفاً بقدر ما هي تشبيه. وأعني بذلك أن الأهلين لم يكونوا متأكدين إطلاقاً فيما إذا كانت البالوما مكونة من نفس مادة الصورة، فهم يعرفون أن الصورة هي لا شيء حقاً، وأن Susop التي تعني "كذبة" ليس فيها بالوما، غير أن البالوما هي "شيء يشبه الانعكاس" Baloma makwala Saribu. وعند حصر المواطن إلى جدار الميتافيزيقيا بأسئلة مثل "كيف تستطيع البالوما أن تصيح أو تأكل أو تمارس الحب إذا كانت مثل Saribu؟ وكيف تستطيع الكوسي الطرق على أبواب المنازل، أو رمي الحجارة، أو ضرب رجل إن تكن مثل ظل؟" سيجيب المواطن الأكثر ذكاء بشكل أو بآخر ما مفاده: "حسناً إن البالوما والكوسي هما مثل الانعكاس ومثل الظل، لكنهما أيضاً مثل الناس وتتصرفان كما يتصرف البشر تماماً". كان من الصعب الجدال معهم[44]. أما الرواة الأقل ذكاء أو صبراً فكانوا يميلون للإجابة على أسئلة كهذه بهز الكتفين، بينما يستمتع آخرون بهذه التأملات ويقدمون آراء مرتجلة، ويسألونك عن رأيك، ويدخلون معك في نقاش ميتافيزيقي غير مجد. هذه الآراء المرتجلة لا ترتفع إلى درجة تأملات عالية أبداً، بل تدور كلها حول الآراء العامة المذكورة آنفاً.

يجب أن يفهم بوضوح أن هناك بعض المعتقدات التي كان رواتي يصادقون عليها فرادى ومجتمعين. فليس هناك أدنى شك، في أن البالوما تحتفظ بنفس المظهر الخارجي للإنسان الذي تمثله بحيث إذا رأيتها فإنك تتعرف على من كانته هذه البالوما. وإن البالوما تعيش حياة الناس، فهي تتقدم في السن، وتأكل، وتنام، وتحب، سواء في توما أو في قراها أثناء الزيارة. كل هذه النقاط لا يشك الأهلون في حقيقتها. ويلاحظ في هذه المعتقدات أن بعضها يتعلق بأفعال البالوما وتصنيف سلوكها، وبعضها يتضمن سلوكاً محدداً من قبل الآخرين مثل (الاعتقاد بحاجة البالوما إلى الطعام ـ قارن وصف الميلامالا الوارد لاحقاً). الاعتقاد الوحيد تقريباً والعام المتعلق بالبالوما والكوسي، هو أن الأولى تشبه انعكاسات، بينما الثانية تشبه الظلال، وتجدر الملاحظة إلى أن في هذا التشبيه المزدوج تقابل على التتالي بين طبيعة البالوما المحددة والمنفتحة وبين طبيعة الكوسي الليلية الخطرة والغامضة.

أما بالنسبة للعلاقات العميقة بين البالوما والكوسي، فهناك نقاط تناقض أساسية. هذه النقاط لا تعني تعارضاً بين الطبيعتين فقط، بل حتى في وجودهما النسبي. النظرة الأكثر انتشاراً هي أن البالوما تذهب مباشرة إلى توما، بينما الروح الأخرى (الكوسي) تطوف فترة قصيرة من الزمن،

وهذه النظرة تقبل تفسيرين: إما أن هناك روحان لدى الإنسان الحي وكلاهما تتركان الجسد عند الوفاة، أو أن الكوسي هي نوع من روح ثانوية تظهر فقط عند الموت، ولا وجود لها في الجسد الحي. لو صغت المسألة على الشكل التالي لفهمها الأهلون: "هل تقيم البالوما والكوسي في الجسم طيلة الحياة؟ أم على العكس من ذلك، تقيم البالوما لوحدها في الجسد، بينما تظهر الكوسي عند الموت فقط؟ "غير أن الإجابات كانت جميعها متذبذبة ومتناقضة، وكان نفس الشخص يقدم إجابات في أوقات مختلفة، وأفضل برهان يمكن تقديمه أن إحداهما كانت في مملكة تأمل محض لما بعد الموت.

بالإضافة إلى هذه النظرة الأكثر انتشاراً، وجدت أناساً عدة قاموا مراراً بتأييد الفكرة القائلة إن الكوسي هي مرحلة تطور أولي، تتحول في مرحلة لاحقة، بعد أيام قليلة إلى بالوما وبهذا يكون لدينا روحاً واحدة فقط تتسكع بين حين وآخر حول وقرب منزلها، ومن ثم تغادر. وبالرغم من البساطة الشديدة لهذا الرأي، ومعقوليته المنطقية، فقد كان معروفاً بدرجة أقل بكثير. لكن هذا اعتقاد، على أية حال، كان مستقلاً ومطوراً، لدرجة تكفي بمنع الاعتقاد السابق من الادعاء بأنه الوحيد أو حتى النقيض.

وقد قدم Gomaia أحد أفضل رواتي، اختلافاً ممتعاً عن الرواية الأولى (الوجود المتوازي لكلا البالوما والكوسي). لقد كان إيجابياً عندما يحدد أن فقط من كان ساحراً خلال حياته ستكون له كوسي بعد وفاته، وليس أمراً صعباً أن يغدو المرء ساحراً، على أية حال. فأي شخص يعرف تعويذة شهيرة، ومعتاد على مزاولتها فهو ساحر. ووفقاً لرواية Gomaia فإن الآخرين (أي الأشخاص العاديين) لن يصبح لهم كوسي، إنهم سيصبحون بالوما فقط، وسيذهبون إلى توما. أما في جميع التفاصيل الأخرى، كالطبيعة الخصوصية لكل من البالوما والكوسي، وسلوك كل منهما بالإضافة إلى الوجود الخطر، فقد وافق Gomaia على الآراء العامة. لقد كانت روايته جديرة بالملاحظة، فهو مواطن ذكي جداً، وكان والده ساحراً عظيماً، وخاله كان ساحراً أيضاً. زد على ذلك، إن هذه الرواية تتوافق مع حقيقة أن الساحر دائماً يتم تخيله جائساً في الليل وما عدا الـ Mulukuausi فإنه هو فقط يمثل الرعب الحقيقي أثناء الليل. والـ Mulukuausi (شكل آخر لكائن بشري ذي عقل شرير، متمكن من السحر)، وليس الساحر. هي من يمتلك كما رأينا آنفاً ازدواجية أو "إرسالاً" يدعى Kakuluwala، يغادر أجسادها وينتقل بشكل غير مرئي. والاعتقاد بقرين، مماثل لاعتقاد آخر، وهذا يؤكد أن Mulukuausi تسير بأجسادها العادية.

تبين هذه الملاحظات، بشكل عام، أن السؤال عن طبيعة البالوما والكوسي، وعن علاقتهما المتبادلة لم تتبلور في عقيدة محددة وقويمة.

إن علاقة البالوما بجسد الإنسان الحي لا تزال أقل وضوحاً في ذهن الأهلين. فهم لا يستطيعون إعطاء أية إجابة محددة عن أسئلة مثل: "في أي جزء من أجزاء الجسد تستقر البالوما (الرأس، أم البطن، أم الرئتين)؟ هل تستطيع البالوما مغادرة الجسد أثناء الحياة؟ هل هي البالوما

التي تسير في الأحلام؟ هل هي البالوما التي يمتلكها الأشخاص الذين يذهبون إلى توما؟". مع أنهم يجيبون عن السؤالين الأخيرين بنعم، إلا أن تأكيد هذه الإجابة غير مقنع، وأن هذه التأملات، من الواضح، أنها ليست مدعومة بعقيدة تراثية. إنهم يحددون مواضع الذكاء، والذاكرة، والحكمة، في الجسم، ويعرفون أماكن كل القدرات العقلية تلك، لكنهم غير قادرين على تحديد موقع البالوما في الجسد. وفي الحقيقة، أو بالأحرى، أعتقد أنهم يتخيلون أنها ثنائي، تفصل نفسها عن الجسد عند الموت، وليست روحاً تعيش في الجسد أثناء الحياة. ما أنا متأكد منه فقط، هو أن أفكارهم غير مبلورة، أو بالأحرى، يُشعر بها أكثر مما تصاغ، وتشير إلى نشاطات البالوما أكثر مما تناقش طبيعتها بشكل تحليلي، أو تناقش ظروف وجودها المختلفة.

والنقطة الأخرى التي تبدو الإجابة عنها غير موحدة ولا محددة دوغمائياً هي المستقر الحقيقي للأرواح، فهل تستقر فوق سطح الأرض في جزيرة توما، أم تستقر تحت سطح الأرض، أم أنها تستقر في مكان آخر؟ فهناك آراء عدة، ومتبنو هذه الآراء كانوا واضحين تماماً في دعمهم لآرائهم. تلقيت إجابة من عدد من رواتي، وكان من بينهم Bagido,u الرجل الجدي جداً والموثوق. كانت الإجابة تقول إن البالوما تعيش فوق جزيرة توما، في قراها الموجودة في مكان ما هناك، بالضبط تماماً، كما تخيم في جوار القرى في Kiriwina أثناء عودتها السنوية خلال عيد الميلامالا. وتتقاسم قرى الموتى الثلاث المذكورة سابقاً سطح الجزيرة مع قرية الأحياء توما. ولأن البالوما لا ترى لا هي ولا أي شيء يخصها، فإنه لهذا السبب يمكن أن تكون قراها هناك دون أن يراها أحد في طريقه.

هناك رأي آخر يقول: بأن البالوما تنزل تحت سطح الأرض إلى عالم آخر حقيقي، وتعيش هناك في (توما العظيم) Tuma Viaka. وقد عبّر عن هذا الرأي بروايتين مختلفتين، إحداهما تتحدث عن عالم سفلي مكون من طابقين، تنزل فيه البالوما التي تموت في نهاية وجودها الروحي الأول من الطابق العلوي إلى الطابق الأخفض. وهناك فقط يصبح باستطاعتها العودة إلى العالم الدنيوي (التقمص) CF. InfReincarnation. وهذه النظرية تهملها الأغلبية قائلة بوجود طبقة واحدة فقط للعالم الآخر، وهذا يتفق مع قول البروفسور Seligman: "أرواح الموتى لا تبقى في العالم العلوي مع الأحياء، بل تنزل إلى العالم الآخر تحت الأرض"[45]. وهذا الرأي القائل (بتوما تحت الأرض) يبدو منسجماً بشكل أفضل مع الفكرة السائدة في Kiriwina بأن الكائنات البشرية الأولى خرجت من ثقوب في الأرض. وحتى البروفسور Siligman قد استمد الرواية التالية: "كان العالم بالأصل مستعمراً من توما، والرجال والنساء أرسلوا إلى العالم العلوي من قبل Topileta الذي كان يستقر تحت الأرض[46]. وإذا لم أصادف هذا القول، فالأمر ليس مدهشاً، بسبب التنوع الكبير في الآراء حول مسائل محددة، كطبيعة توما وعلاقته بعالم الأحياء، وهو إحدى هذه المسائل. إن قول Seligman يؤيد الرأي القائل بـ"توما تحت الأرض" وهو الرواية القويمة، مع أن ـ كما قلت سابقاً ـ المسألة كلها لم تسو دوغمائياً في المعتقد البدائي.

- IV -

عودة الأرواح إلى قراها أثناء عيد الميلامالا السنوي.

دعنا نعود إلى مسألة الاتصال بين الأحياء والأرواح. فكل ما قيل سابقاً عن هذا الموضوع كان يشير إلى ما يجري في الأحلام والرؤى، أو إلى تأثير الحضور الخاطف للأرواح الماكرة حيث يراها الناس في اليقظة وهم بحالة عقلية سوية. فهذا النوع من الاتصال، يمكن وصفه بأنه خاص وعرضي لأنه ليس منظماً وفق قواعد مألوفة، مع أنه - بالطبع - موضوع لإطار عقلي محدد، وعلى العقل الالتزام بنموذج معتقدي محدد. هذا الاتصال ليس عاماً: لا تشارك كل الجماعة فيه بشكل جماعي وليس هناك عامل طقسي يتعلق به. لكن هناك مناسبات تقوم البالوما فيها بزيارة القرية وتشارك في وظائف عامة محددة. في هذه المناسبات، يأخذ الاتصال بالبالوما الشكل الجماعي. والبالوما تفعل وتلعب دورها في النشاطات السحرية، عندما تحصل على اهتمامات محددة، رسمية تماماً، قامت العادة بتنظيمها.

وهكذا في كل سنة، بعد جني محصول الجنائن، يتم توقف تام عن العمل فيها، لأن إعدادها للموسم الجديد لم يحن بعد، ويصبح لدى الأهلين فترة للرقص والابتهاج في احتفال عام يدعى الميلامالا. تحضر البالوما إلى القرية أثناء هذا الاحتفال. وتعود من توما بشكل جماعي إلى قراها التي اتخذت الاستعدادات لاستقبالها، وأقيمت المصاطب الخاصة لاستيعابها، وأعدت الهدايا التقليدية لتقديمها إليها. ثم ترجع إلى توما بشكل غير طقسي بعد أن تنتهي فترة اكتمال القمر.

تلعب البالوما دوراً هاماً في السحر، حيث تتلى أسماء أسلاف في التعويذات السحرية، وهذه التوسلات، في الحقيقة، هي السمة الأكثر أهمية واستمرارية في التعويذات السحرية. والأكثر من ذلك، تقدم في بعض الممارسات القرابين للبالوما. هناك أثر للاعتقاد بأن أرواح الأسلاف لها دور ما في تعزيز الغايات من الممارسات السحرية المقدمة، وبالفعل فإن تلك القرابين المقدمة للبالوما، هي مجرد عامل طقسي (بالمعنى الضيق) في الممارسات السحرية التي تمكنت من تحريها[47]. وأود أن أضيف في هذا المكان، أنه لا توجد صلة بين بالوما رجل ميت وبين رفات جسده ــجمجمته مثلاً أو عظم الفك، أو عظام ذراعيه، وساقيه وشعره)، فرفات جسده يحمله أقاربه ويستخدمونه كقلادة عنق، أو بشكل خاص كمكشط كلسي، أو كرابطة وفق ما هو موجود بين بعض القبائل الأخرى في NewGuinea[48].

علينا أن نناقش بالتفصيل، الحقائق المتعلقة بالميلامالا ودور الأرواح السحري: احتفال الميلامالا السنوي، ظاهرة سحرية - دينية - واجتماعية معقدة جداً. يمكن تسميته باحتفال جني المواسم، لأنه يقام بعد جني محاصيل (اليام) وامتلاء المخازن، لكن الأمر الملحوظ بما فيه الكفاية، هو عدم

وجود إشارة مباشرة أو حتى غير مباشرة إلى نشاطات حقلية في الميلامالا. في هذا العيد، بعد جني محاصيل الجنائن القديمة، وبينما الجنائن الجديدة بانتظار إعدادها، كذلك لا يحدث أي شيء وليس هناك تقييم تأملي لمحصول السنة القادمة. فالميلامالا هي فترة الرقص الذي يدوم عادة طيلة قمر الميلامالا فقط، لكن يمكن تمديده إلى شهر قمري آخر أو حتى شهرين. ويسمى هذا التمديد Usiyula. أما في أوقات أخرى من السنة فلا يحدث رقص حقيقي.

يفتتح الميلامالا بممارسات طقسية محددة، بالقرع على الطبول والرقص. هذه الفترة السنوية للرقص الاحتفالي، يصاحبها - بالطبع - ازدياد واضح في الحياة الجنسية. وتجري بعض الزيارات الطقسية يقوم بها مجتمع قروي إلى مجتمع قروي آخر، ويتم الرد على هذه الزيارات المتعلقة بالهدايا والتعامل (كبيع وشراء الرقصات).

قبل الانتقال إلى عرض الدور الذي تلعبه البالوما في الميلامالا، وهي الفكرة الأساسية لهذا الفصل، يبدو من الضروري تقديم صورة عن المظهر العام لفترة الاحتفال، وإلا فإن التفصيل حول البالوما ربما سيبدو خارج مركز الاهتمام.

يأتي الميلامالا في تعاقب حتمي لنشاطات الحصاد التي تقدم طابعاً احتفالياً واضحاً، مع أنها تفتقر إلى عنصر الاستمتاع الأساسي عند سكان Kiriwina. فالمواطن يجد بهجة غامرة ومتعة في إحضار الموسم إلى البيت. فهو يعشق حديقته، ويتفاخر حقيقة بمحاصيله. ويستغل مناسبات عديدة لعرضها قبل أن تؤخذ للتخزين في أبنية تقع ضمن مجال أكثر اتساعاً وبروزاً في القرية. وهكذا عندما تقتلع الـ Taitu (نوع من اليام) من الأرض، وهي المحصول الأكثر أهمية في ذلك الجزء من العالم، يتم تنظيفه من التراب، وتزال بواسطة أحد القواقع، الألياف التي تغطيه، ويكوم في أكوام مخروطية ضخمة وتشيد أكواخ أو حظائر خاصة في الحديقة لحماية Taitu من الشمس، ولتعرض تحتها، وفي المنتصف كومة مخروطية كبيرة، تمثل أفضل ما في المحصول، وتعرض حولها كومات عديدة أصغر منها حجماً لـ Taitu الأصغر، بالإضافة إلى عرض الدرنات التي ستستخدم للبذار. تمر أيام وأسابيع في تنظيف وتكويم هذه الدرنات فنياً في كومات، بحيث يصبح الشكل الهندسي كاملاً ولا ترى سوى الدرنات الأفضل من الخارج. هذا العمل ينجزه صاحب المحصول وتساعده زوجته إن كان لديه زوجة، وتقوم جماعات من القرية بالسير بين الحدائق للتزاور وإبداء الإعجاب (باليام). ويكون الموضوع الرئيسي لأحاديثهم، هو المقارنة بين المحاصيل والثناء عليها.

قد يبقى محصول اليام على هذه الحالة لمدة أسبوعين في الحديقة، وبعدها ينقل إلى القرية وتتم هذه الأعمال بطابع احتفالي واضح، فحاملو المحاصيل يزينون أنفسهم بأوراق النباتات، ويتطيبون بأعشاب عطرة، ويطلون وجوههم، غير أنهم لا يرتدون كامل لباسهم الذي يرتدونه في فترة الرقص.

يعلو صوت المجموعة التي تنقل الدرنات عند وصولها إلى القرية بالابتهالات، حيث يردد أحد

الرجال كلمات يرددها الآخرون بصرخة حادة. وعادة ما يدخلون القرى راكضين، وبعدها تنشغل المجموعة بترتيب الدرنات في كومة مخروطية مماثلة تماماً للكومات في الحديقة، وتقام هذه الكومات في فسحة دائرية أمام مخزن (اليام) حيث تخزن الدرنات في نهاية المطاف.

لكن قبل إدخال الدرنات إلى المخزن، يجب أن تبقى لمدة أسبوعين آخرين، أو نحو ذلك، على الأرض، حيث تعد ويبدى الإعجاب بها من جديد، وتغطى بأوراق النخيل لحمايتها من الشمس. وفي النهاية يقام احتفال آخر في القرية لمدة يوم، بعد أن توضع اليام كلها في المخازن ويتم ذلك في يوم واحد مع أن إحضار اليام إلى القرية يستغرق أياماً عديدة.

قد يقدم هذا العرض فكرة عن ازدياد لا بأس به لدرجة الحركة والنشاط في حياة القرية عند جني المحصول، وخاصة أن الدرنات Taitu غالباً ما تجلب من قرى أخرى، وأن جني المحصول هو وقت تقوم فيه حتى المجتمعات المتباعدة بزيارة بعضها البعض[49].

بعد أن يتم تخزين الغلال في المخازن، يحدث توقف عن خدمة الحدائق، ويملأ فترة التوقف هذه احتفال الميلامالا. يبدأ طقس تدشين لفترة الاحتفال كلها. ويعقب طقس التدشين مباشرة، بداية قرع الطبول. فقبل انتهاء طقس التدشين لا يسمح بقرع الطبول أمام الناس، أما بعده فيمكن استخدام الطبول والبدء بالرقص. ويتألف طقس التدشين - كمعظم الطقوس في Kiriwina - من توزيع الطعام (Sagali). حيث يوضع الطعام المطهو - والطعام يطهى في هذا الطقس تحديداً - في كومات على أطباق خشبية أو ضمن سلال. ثم يأتي رجل وينادي اسماً بصوت عال عند كل كومة[50] فتقوم الزوجة أو القريبة الأنثى للرجل المنادى بأخذ الطعام وحمله إلى منزله للأكل. هذا الطقس الذي يسمى توزيع (Sagali) لا يبدو لنا كمأدبة، خاصة وأن ذروة المأدبة - كما نفهمها نحن - أي الأكل لا يتم بشكل جماعي، بل في الدائرة الأسرية فقط. لكن العامل الاحتفالي يكمن في الاستعدادات وفي جمع الطعام المعد، وفي جعله ملكية مشتركة للجميع (لأن على كل فرد أن يساهم بنصيب في كمية الطعام المعد، التي تقسم بشكل متساو بين جميع المشاركين)، وفي النهاية في التوزيع العام. هذا التوزيع هو الطقس الافتتاحي للميلامالا، ثم يلبس الناس عند العصر ويؤدون الرقصة الأولى.

بعد ذلك تتغير الحياة في القرية بشكل واضح. فلا يذهب الناس إلى الجنائن إطلاقاً، ولا يقومون بأي عمل منتظم، كصيد السمك، أو بناء القوارب. وتعج القرية صباحاً بحيوية جميع سكانها الذين كفوا عن الذهاب إلى العمل، وغالباً ما يكون معهم زائرون من قرى أخرى. لكن الاحتفالات الحقيقية تبدأ في أواخر النهار. بعد أن تنقضي ساعات الهاجرة من النهار، في حوالي الساعة الثالثة أو الرابعة بعد الظهر، يعتمر الناس أغطية رؤوس تتألف من عدد كبير من ريش طير الببغاء الأبيض (Cockatoo)، المثبت في الشعر الأسود الكث، الذي يبرز الريش منه في جميع الاتجاهات، كأشواك القنفذ، فتشكل حول الرأس هالة بيضاء. ويعطي آثار لون وصقل للريش الأبيض بواسطة ريشات حمراء كبيرة تعلو فوقه. يقابل تنوع غطاء الرأس الريشي الرائع الموجود

في مناطق عديدة أخرى من New Guinea هذا النوع التزييني فقط لدى سكان Kiriwina، والذي يتكرر بشكل ثابت عند جميع الأفراد وفي جميع أشكال الرقص. يترافق هذا الغطاء مع عرف الشبنم (طائر يشبه النعامة ولكنه أصغر منها حجماً) المعلو بريش أحمر مثبت في سوار وسط الحزام، ليعطيا الشكل العام للراقص جمالاً أخاذاً. ويبدو اللباس منسجماً مع حركة الرقص الإيقاعية المنتظمة التي يقوم بها الراقص، فألوان الريش الأسود المخطط بالأحمر تنسجم مع لون جلد الراقص البني. وغطاء الرأس الأبيض مع شكله البني يبدو أنهما يتحولان إلى كل أخاذ منسجم، همجي لحد ما، لكنه ليس بشعاً، وهو يتحرك بشكل إيقاعي منسجم مع أغنية عذبة رتيبة، ومع صوت قرع الطبول العالي.

يستخدم ترس ملون في بعض الرقصات، وفي بعضها الآخر تمسك في الأيدي أعلام من أوراق Pondanus. ورقصات النوع الثاني دائماً ذات إيقاع أبطأ بكثير، مشوهة (بالنسبة لذوق الأوروبي، بعادة لبس الرجال لتنانير نسائية من العشب). أغلب الرقصات دائرية، قارعو الطبول والمغنون في المنتصف، بينما يتحرك الراقصون حولهم في حلقة.

لا تقام الرقصات الطقسية أثناء الليل بالزينة الكاملة. فعندما تغيب الشمس يتفرق الرجال ويخلعون ريشهم. وتتوقف الطبول فترة، فقد حان وقت تناول المواطنين لوجبتهم الأساسية في ذلك اليوم، وعندما يهبط الظلام يسمع قرع الطبول من جديد، ويدخل الراقصون إلى حلبة الرقص دون ارتداء الزينات. أحياناً يغنون أغنية رقص حقيقية، وتقرع الطبول إيقاعاً مناسباً، ومن ثم يؤدي الناس رقصة منتظمة، لكن عادة، يتوقف الغناء والرقص ليلاً ويستمر قرع الطبول فقط في جوف الليل. ويشارك الناس رجالاً ونساءً وأطفالاً في السير حول المجموعة المركزية لقارعي الطبول مثنى، أو ثلاث. النسوة يمسكن الأطفال الصغار بأيديهن، أو على صدورهن، والشيوخ من النساء والرجال يمسكون بأيدي أحفادهم ويسيرون بدأب لا يكل واحداً تلو الآخر، مفتونين بإيقاع ضربات الطبول الإيقاعية ويتابعون دوراتهم في حلقة لا هدف لها ولا نهاية. يطلق الراقصون بين الحين والآخر "صيحة آ...، إي..." بنبرة حادة في نهايتها. تتوقف الطبول في وقت واحد، ويبدو أن الاحتفال الصاخب الذي لا يتعب قد تحرر من تعويذته للحظة دون أن يتفرق أحد أو يتوقف عن الحركة. وعلى الفور يغير قارعو الطبول لحنهم لينسجم مع بهجة الراقصين، وسوء حظ الأنثربولوجي الذي يرى الليل الكئيب الذي لا ينام. هذا Karibom كما يسمى، يتيح للأطفال فرصة للعب، حيث يدورون حول وعبر سلسلة الشباب المتحركين ببطء، ويتيح للعجائز والنساء المشاركة، للاستمتاع بشكل فعال، على الأقل بتقليد الرقص، وهو مناسب في الوقت نفسه لعروض حب بين الشباب والشابات.

يتكرر الرقص و Karibom يوماً بعد يوم، وليلة بعد ليلة، وبينما يكتمل القمر، يشتد الطابع الاحتفالي، والحض المتكرر على الرقصات التزيينية، فتزداد فتراتها، حيث يبدأ الرقص أبكر وتدوم Karibom طيلة الليل. تتغير الحياة وتتصاعد في كل القرى، وتقوم مجموعات كبيرة من

الشباب من كلا الجنسين بزيارة قرى مجاورة. تجلب هدايا الطعام من الأمكنة البعيدة، فعلى الطريق يمكن أن تقابل الناس المحملين بالموز، وجوز الهند، وعناقيد من الأريقة (شجرة من فصيلة النخليات) والقلقاس. كما تقوم قرية بأكملها بزيارة قرية أخرى زيارة طقوسية تحت زعامة رئيس القبيلة. والزيارات هذه مرتبطة أحياناً بصفقات آنية. كشراء الرقصات التي تعتبر دائماً كاحتكارات تباع دائماً بأسعار لا بأس بها. وتعتبر صفقة كهذه جزءاً من تاريخ وطني يروى لسنين وأجيال لاحقة. وقد كنت محظوظاً بما فيه الكفاية، عندما تمكنت من تقديم العون خلال إحدى الزيارات، لإتمام صفقة من هذه الصفقات التي لا تتم عادة إلا بعد زيارات عدة تؤدى فيها المجموعة الزائرة (التي هي دائماً تمثل البائعين) الرقصة رسمياً، ويقوم المشاهدون بتعلم الرقصة أثناء ذلك، ويشارك بعضهم في الأداء.

إن جميع الزيارات الرسمية الكبيرة، يحتفى بها بتقديم هدايا كبيرة، يقدمها المضيف إلى الضيوف، كما أن المضيف يقوم بزيارة ضيوفه ويتلقى بدوره منهم هدايا مقابلة.

عندما يقارب الميلامالا على الانتهاء، تحدث زيارات يومية، تقوم بها قرى بعيدة جداً. لهذه الزيارات في العصور القديمة طابع مركب. فقد كانت تدل على المودة والألفة دون شك، وهذا هو المقصود لكنها كانت تحمل في طياتها وراء الصداقة الرسمية شيئاً من الخطر، فالمجموعات الزائرة كانت مسلحة دائماً، وقد حدث في بعض المناسبات أن تحول الاحتفال إلى عرض طقسي للسلاح. وفي الحقيقة، فإن حمل السلاح لم يختف تماماً حتى الآن، لكنه في الوقت الحاضر ليس أكثر من أدوات زينة واستعراض يبدو فيها تأثير الرجل الأبيض. فأغمدة السيوف المصنوعة بعضها من الخشب الثقيل الصلد المزين بالحفر والعكاكيز المزينة بالحفر أيضاً، ورماح تزيينية قصيرة، كلها مجموعة في متاحف السلاح في New Guinea المشهورة جداً. إن السلاح يخدم هدفي: المباهاة، والعمل. المباهاة لأن عرض الثروة والنفائس والمزخرفات الجميلة، هي إحدى الرغبات السائدة عند سكان Kiriwina، حيث يقوم شاب باستعراض احتفالي لهذا السيف المزين بالحفر الجميل، وكأنه يستخدمه للقتل، وقد أظهر أنفاً أبيض تماماً من وجه أسود، أو عيناً واحدة سوداء أو بالأحرى منحنيات معقدة تملأ وجهه. وفي الأزمنة السابقة، كثيراً ما كان يستخدم شاب هذا السلاح. وقد يلجأ إليه حتى الآن في حرارة انفعال أبيض، كأن يرغب بفتاة أو فتاة ترغب به، محاولته هذا ما لم تتم بشكل ذكي، تصبح مكروهة. في الميلامالا تعتبر النساء والشك في ممارسات سحرية سببين رئيسيين من أسباب المشاجرات والمنازعات التي كانت وما تزال تحدث بشكل أكبر في أيامنا هذه انسجاماً مع التسارع العام للحياة القبلية.

وحينما يقترب اكتمال القمر بدراً، يكون الحماس قد بلغ ذروته، فتزين القرى بأكبر عرض ممكن للطعام. لا يخرج الـTaitu من مخازنه، ولكن يعرض من خلال فجوات كبيرة بين الأعمدة الخشبية التي تشكل آبار مخازن الغلال، والقلقاس وجوز الهند... الخ تعرض بطريقة سنصفها تفصيلاً فيما يلي. كما تعرض Vaigua المعروضات المحلية الغالية.

ينتهي احتفال الميلامالا في الليلة التي يكتمل فيها القمر بدراً. استخدام الطبول لا يتوقف لكن يتوقف الرقص تماماً، إلا إذا تم تمديد الميلامالا فترة إضافية من أجل الرقص خاصة، وتدعى فترة التمديد هذه Usigula وعادة تؤدى Karibom الرتيبة والمملة، ليلة تلو ليلة، ولمدة شهور بعد انتهاء الميلامالا.

حضرت موسم الميلامالا- مرتين، مرة في Olivilevi عاصمة قرية Luba التي تقع في منطقة من الجزء الجنوبي للجزيرة، حيث تقام الميلامالا هناك، قبل شهر من إقامتها في Kiriwina. وهناك شاهدت الأيام الخمسة الأخيرة فقط من الميلامالا. أما في Kiriwina فقد شاهدت الاحتفال كله من البداية وحتى النهاية. لقد شاهدت في احتفال Olivievi زيارة كبيرة قام بها To,uluwa مع جميع الرجال في Omarakana إلى قرية Liluta لإتمام بيع أهاليها رقصة الـ Rogaiwo.

دعنا ننتقل الآن، إلى مظهر في الميلامالا له علاقة بموضوع معالجتنا في هذا المقال، وخاصة بالدور الذي تلعبه البالوما في الاحتفالات، حيث تقوم بزياراتها السنوية المنتظمة إلى قراها الأصلية في هذه المناسبة.

تعرف البالوما موعد اقتراب الاحتفال، لأنه يقام في نفس الموعد من السنة، في النصف الأول من الشهر القمري الذي يدعى ميلامالا أيضاً. يحدد هذا الشهر بواسطة مواقع النجوم (يستخدم القمر في تقويمهم). وفي Kiriwina يصادف اكتمال قمر ميلامالا في النصف الثاني من شهر آب أو النصف الأول من أيلول[51].

تستغل البالوما، عند اقتراب موعد الاحتفال، أية تعويذة لإحداث ريح مناسبة، فتبحر من توما إلى قراها الأصلية. وتسكن في أماكن لا يعرفها الأهلون بشكل واضح، ويحتمل أنها تقيم في منازل أقربائها لأمهاتها. وأن قسماً منها تخيم على الشاطىء قرب قواربها، إن لم يكن الشاطىء بعيداً جداً، وكأنها بالضبط أقرباء قادمون من قرية أو جزيرة أخرى. على أية حال، تتخذ الاستعدادات في القرية لاستقبال البالوما. وفي القرى التي فقدت زعماء تقام مصاطب صغيرة وقليلة الارتفاع تدعى Takaikaya لاستقبال بالوما الزعماء (guyau). فالزعيم دائماً يفترض أنه في مركز مادي أعلى من العوام. وهناك مصاطب عالية يبلغ ارتفاعها من 5 ـ 7 أمتار، لم أعرف لماذا، ولروح أي زعيم تقام، إذ لم أستطع التعرف على سبب إقامتها[52]. وتتخذ إجراءات عديدة أخرى إضافة إلى المصاطب، كعرض النفائس، بغية توقع إدخال السرور إلى البالوما[53].

يقام عرض للنفائس ويدعى ioiova حيث يقيم زعيمهم أو زعماء كل قرية (لأنه يوجد أحياناً في القرية أكثر من زعيم)، عادة، مصاطب مظللة قرب منازلهم. تسمى هذه المصاطب buneiova يعرض عليها الزعيم نفائسه، ويطلق على هذه النفائس محلياً اسم Vaigu'a وتتألف من شفرات فؤوس كبيرة ومصقولة، وقلادة من القواقع الحمراء، وأسنان خنازير دائرية طبيعية أو مقلدة، هذه الأشياء فقط هي ما يؤلف Vaigu'a مناسبة. توضع جميع هذه الأشياء فوق

المصطبة، ما عدا قلادة القواقع الحمراء (Kaboma) فتعلق تحت سقف الـ bubeiva بحيث تغدو بادية للعيان. وعند عدم وجود buneiva رأيتهم في القرية يقيمون مصاطب بسقوف مؤقتة، تعرض عليها النفائس معلقة. ويحدث هذا العرض في الأيام الثلاثة الأخيرة التي تسبق اكتمال القمر. وتعرض الأغراض في النهار وتدخل ليلاً. والعمل المناسب، أثناء زيارة قرية خلال ioviova هو القيام بتلمس الأغراض المعروضة والسؤال عن أسمائها، فلكل قطعة من a'Vaiogu اسم مناسب ينم عن الإعجاب بالطبع.

وهناك إضافة إلى عرض النفائس، عرض كبير للطعام، يعطي القرى مظهر احتفال ومباهاة. فتشيد لهذه الغاية أعمدة خشبية يبلغ طول الواحدة منها 2 ـ 3 م تثبت في الأرض بشكل عمودي ثم تثبت عليها أفقياً عوارض خشبية، وتدعى هذه السقالات الخشبية بـ Lologu'a. تعلق عناقيد الموز، والقلقاس، واليام ذو الحجم الكبير الاستثنائي، وجوز الهند، على العوارض الخشبية الأفقية وتحيط هذه السقالات بالمكان الذي يدعى (baku)، حلبة الرقص ومركز الحياة الاحتفالية والطقسية في كل قرية. السنة التي كنت فيها Bwoiowa كانت سنة قحط استثنائي، فلم تبلغ Lalogua أكثر من 30 ـ 60 م تحيط بثلث أو أقل من الـ Baku وقد أخبرني رواة عديدون، أن في السنة الجديدة تمتد السقالات ليس فقط حول المكان كله بل أيضاً تجتازه إلى الشارع الدائري الذي يحيط بالـ Baku وحتى خارج القرية حيث الشارع العام المؤدي إلى القرية الأخرى. ويعتقد أن Lilogua تسعد البالوما كلما كان عرض الطعام كبيراً وتغضبها كلما كان قليلاً.

يقدم هذا العرض، للبالوما مجرد سعادة جمالية محضة. وهي تتلقى أيضاً شعائر حب مادي على شكل عروض مباشرة للطعام، حيث تقدم الوجبة الأولى في Katukuala الاحتفال الافتتاحي لميلامالا، الذي به تبدأ فعلاً فترة الاحتفالات. ويتألف Katuauala من جلب للطعام المطهو إلى الـ Baku من قبل جميع أفراد القرية ويعاد توزيعه من جديد فيما بينهم[54] ويكشف الطعام للأرواح عند وضعه على الـ Baku فتقوم الأرواح بأخذ "روح الطعام" بنفس الطريق التي تأخذ فيها بالوما النفائس التي يزين بها المتوفون. وتبدأ فترة احتفال البالوما كذلك من لحظة البدء بالـKutakuala (المتعلقة بتدشين الرقص). ومصطبة البالوما تكون، أو يجب أن تكون، معدة على الـBaku. إن البالوما تستمتع بالرقص وتعجب به، مع أن وجودها في الحقيقة، قلما يلاحظ.

يطهى طعام للبالوما في وقت مبكر من كل يوم، في كل منزل، ويصب في أطباق خشبية كبيرة تدعى Kaboma. وبعد ساعة أو نحو ذلك يحمل كل فرد طبقاً من ذلك الطعام ويقدمه لصديق أو قريب، يتلقى منه بدوره طبقاً مماثلاً. وللزعماء امتياز تقديم بزرة الفوفل والخنزير للعامة، وتلقي السمك والفواكه مقابلاً لذلك[55]. يسمى الطعام الذي يقدم للبالوما أولاً، ثم للأصدقاء ثانياً، bibialu'a وهذا الطعام يوضع عادة على ركائز السرير في المنزل وينطق الذي يضعه

وترافق كل تقديم للقرابين والهدايا في Kiriwina بتصريح شفوي، هو Balomkambulua ظاهرة عامة.

يقدم للبالوما طبق مكشوف من جوز الهند المبشور، ترافقه الكلمات: Balom Komsila Kubva ويدعى هذا الطبق الذي سيقدم فيما بعد لإنسان آخر بـ Silakutuva.

وما يميز طعام البالوما، أن من يقدمه لا يأكله أبداً، ولا يقدم للناس إلا بعد أن تنتهي منه البالوما. وأخيراً، وفي فترة ما بعد الظهر، قبل مغادرة البالوما، يحضر بعض الطعام، والموز وجوز الهند والقلقاس واليام ويوضع في متناول اليد، وتوضع النفائس Vaigu'u في سلة. وعندما تسمع ضربات الطبول الخاصة بمطاردة الأشباح (ioba)، يصبح بالإمكان وضع ما أعد خارج المنزل كهدية وداع للبالوما (Tolio)، فهناك اعتقاد أن الأشباح يمكن أن تأخذ هذه الهدية لها، ويدعى هذا الطقس Katubikoni. ووضع هدية البالوما المعدة أمام المنزل (Okaukueda) ليس ضرورياً جداً، لأن البالوما تستطيع أخذها من المنزل بكل يسر. وهذا التفسير قدم لي وأنا أبحث عن هدايا البالوما أمام المنازل، ولم أر إلا بعض الفؤوس الهندية في مكان واحد فقط، أمام منزل الزعيم.

وكما قلت فيما ورد، إن حضور البالوما إلى القرية، هو مسألة غير مهمة جداً في عقل المواطن إذا ما قورنت بالمواضيع الساحرة والأخاذة، كالرقص، ورخص الجنس، الذي يستمر بشدة بالغة طيلة الميلامالا. لكن لا يتم تجاهل وجود البالوما كلية، كما أن دورها ليس سلبياً محضاً بأي شكل، ويمكن حصر دورها في مجرد الإعجاب بما يجري، أو الاكتفاء بأكل الطعام الذي تتلقاه. والبالوما تظهر وجودها بأشكال عدة، فعندما تكون في القرية، فإن ما يسقط من جوز الهند لا يتم من تلقاء نفسه بل البالوما هي التي قطفته. وقد سقط عنقودان ضخمان من جوز الهند قرب خيمتي، بينما كنت في ميلامالا Omarakana، وإنه لمظهر حسن لنشاط هذه الأرواح، أن تعتبر جوزات الهند هذه ملكية عامة، ولذا كنت أشكر البالوما، وأنا أستمتع بشرب ماء إحدى تلك الجوزات المقدمة دون ثمن.

وإذا سقط جوز الهند الصغير غير الناضج أثناء الميلامالا أكثر من غيره، فإن هذا يعتبر أحد الأشكال التي تظهر فيها البالوما سخطها الناجم عن ندرة الطعام. فالبالوما تجوع وجوعها يدعى (Kasimolu) وهي تظهر هذا الجوع. الرعد، والمطر، والطقس السيء أثناء الميلامالا التي تتداخل مع الرقص والاحتفال، هي شكل أكثر فعالية تظهر به الأرواح مزاجها، وقد كان رواتي قادرين على أن يوضحوا لي بخبرتهم الحقيقية، العلاقة بين ندرة الطعام، وميلامالا سيء من جهة، وبين غضب الأرواح والطقس السيء من جهة أخرى. وقد تفعل الأرواح أكثر من ذلك، فتسبب الجفاف، وبذلك تعطب محاصيل السنة القادمة. وهذا هو السبب الذي يفسر لماذا تتلو السنون السيئة بعضها، فسنة سيئة ومحاصيل سيئة تجعل من المستحيل إقامة ميلامالا جيدة، وهذا يغضب البالوما من جديد فتتلف محاصيل السنة التي تليها وهلم جرا بشكل متتالٍ.

تظهر البالوما أحياناً للناس في أحلامهم خلال الميلامالا. وكثيراً ما يرى أقرباء الموتى موتاهم في أحلامهم، وخاصة إذا كانوا حديثي الوفاة. وتظهر البالوما عادة في هذه الأحلام طالبة طعاماً فتلبى رغبتها بالهدايا من bubualu,a أو Silakutuva وأحياناً تقوم بإبلاغ رسالة.

في قرية Olivilevi، القرية الرئيسية في Luba جنوبي Kiriwina كانت الميلامالا التي حضرتها فقيرة جداً، لدرجة أنه لا يكاد يعرض فيها طعام، وقد رأى الزعيم Raroikiriwrh حلماً، أنه ذهب إلى الشاطيء (مسافة نصف ساعة عن القرية) فرأى قارباً محملاً بالأرواح يبحر نحو الشاطيء من توما. كانت تلك الأرواح غاضبة وهي تحدثه قائلة: "ماذا تفعل في Olivilevi؟ لماذا لا تعطينا طعاماً لنأكل، ومياه جوز هند لنشرب؟ هذا المطر نحن نرسله لأننا غاضبون. حضر في الغد طعاماً وفيراً نأكله وسيكون الطقس جيداً بعد ذلك، وترقصون بعدها". كان هذا الحلم صحيحاً تماماً، وكان بوسع كل شخص أن يرى في اليوم التالي حفنة رمل أبيض عند منزل الزعيم. كيف تم ربط هذا الرمل بالحلم، سواء أأحضرته الأرواح أم أحضره Vanoi أثناء وجوده الحالم وسيره خلال النوم؟ أياً من هذه التفاصيل لم يكن واضحاً لرواتي، الذين كان Vanoi أحدهم. من المؤكد أن الرمل كان برهاناً على غضب البالوما، وحقيقة الحلم. ولسوء الحظ، فإن نبوءة الطقس الجيد فشلت تماماً، ولم يحدث رقص ذلك اليوم، وتابع المطر انهماره، فربما كانت الأرواح غير راضية عن كمية الطعام المقدم في ذلك الصباح.

لكن البالوما ليست نفعية تماماً. إنها لا تكره قلة الطعام والعطاء السيء فحسب، لكنها تراقب دقة الحفاظ على الطقس، وتعاقب بالسخط عن أي خرق لقواعد التقاليد التراثية التي يجب أن تراعى أثناء الميلامالا. ولقد أخبرت أن الأرواح قد سخطت بشدة على التساهل العام والبطيء اللذين ينظر بهما إلى الميلامالا.

لم يكن لأحد في الماضي أن يذهب للعمل في الحقول، أو القيام بأي نوع من الأعمال، خلال فترة الاحتفال، وكان على كل شخص أن ينصرف إلى المتعة والرقص وممارسة الجنس كي يرضي البالوما. أما في الوقت الحاضر فالناس يذهبون إلى جنائنهم ويقومون بأعمال بسيطة، أو يجلبون الخشب لبناء المنازل، أو صنع القوارب، والأرواح لا تحب ذلك، لذلك فغضبها الذي تبدى في المطر والعواصف يعطل الميلامالا. كانت هذه هي الحالة في Olivilevi وفي وقت لاحق في Omarakana لقد كان هناك سبب آخر لغضبها في Omaraksna حصل أثناء حضوري كعالم أنثربولوجي في ذلك المكان، وكان علي أن أسمع تلميحات توبيخية عدة مرات من الناس الأكبر سناً ومن To'uluwa الزعيم. لقد كان علي أن أشتري من قرى متعددة نحو عشرين ترساً (Kaidebu)، لأنني أردت معرفة أشكال تروس الرقص. ولم يكن هناك في Omarakana إلا رقصة واحدة تدعى Rogaiewo تؤدى بـ bisila (أعلام Pordans) فقمت بتوزيع التروس على الراقصين المرحين (je unesse doree) هناك، وكان جمال المفاجأة قوياً جداً (لأنه لم يكن لديهم ما يكفي من التروس ليرقصوا بها

رقصاً ملائماً، طيلة السنوات الخمس الأخيرة). وكان هذا خرقاً خطيراً للقواعد التقليدية (مع أنني لم أعرف ذلك في وقتها)، لأن كل شكل جديد من الرقص يجب أن يدشن طقسياً[56]. وكان الإهمال مكروهاً من قبل البالوما بدلالة الطقس السيء وجوز الهند المتساقط قبل نضوجه. وانقلب هذا الأمر ضدي عدة مرات.

بعد أن تستمتع البالوما بالاستقبال الذي تم لها على مدى أسبوعين، أو أربعة أسابيع (الميلامالا لها نهاية ثابتة، اليوم التالي لاكتمال القمر بدراً، لكن يمكن أن يبدأ في أي وقت بين الاكتمال السابق للقمر والاكتمال الجديد)، عليها أن تغادر قراها وتعود إلى توما[57]. وهذه العودة إجبارية تحرض عليها (ioba) أو الصيد الطقسي للأرواح، في الليلة الثانية بعد اكتمال القمر، نحو ساعة قبل شروق الشمس، عندما يغني (Sakau) ذو الرأس الجلدي وعندما تظهر نجمة الصبح (Kubuane) في السماء يتوقف الرقص الذي كان مستمراً طيلة الليل، وتدق الطبول لحناً خاصاً بـ (Ioba)[58]. تعرف الأرواح الصوت فتستعد لرحلة العودة. لحن الطبول هذا قوي جداً، وإذا قرعها شخص ما قبل ليلتين أبكر، فإن البالوما ستغادر القرى وتذهب إلى موطنها في العالم الآخر. لذلك فإن دقات Ioba محرمة تماماً عندما تكون الأرواح في القرية، ولم أستطع السيطرة على الصبية في Olivilevi كي يقدموا لي نموذجاً لهذه الدقات خلال الميلامالا، بينما في الوقت الذي لم يكن فيه أرواح في القرية (قبل شهرين من الميلامالا) تمكنت من الحصول على دقات الـIoba في Omarakana بينما تقرع الـIoba على الطبول تلبس البالوما ويتوسل إليها للذهاب وتودع:

"BLOM O!

Bukulousi, O!

Bakalousig

yu hu hu hu ..."

"أيتها الأرواح اذهبي بعيداً، لن نذهب" يبدو الصوت الأخير وكأنه نوع من الصراخ كي يوقظ البالوما الكسولة ويحثها على الذهاب.

هذه الـ Ioba التي ذكرت آنفاً تحدث قبل شروق الشمس في الليلة الرئيسية Woulo والمراد منها، هو طرد الأرواح القوية التي لا تستطيع السير. وفي اليوم التالي وقبيل القمر، يحدث Ioba ثانية، تسمى Pemioba أو مطاردة الأعرج، وهدفها تحرير القرية من أرواح النساء والأطفال الضعفاء والعجز. وتؤدى بنفس الطريقة، بنفس الضربات ونفس الكلمات.

في كلتا الحالتين يبدأ الموكب من نهاية القرية حيث تلتقي الطريق الذاهبة إلى توما مع كهف القرية (Weika) بحيث لا يبقى جزء من القرية لا يعبره الموكب. ثم يذهب الموكب عبر القرية، يتوقف لحظة على الـ Baku (المكان المركزي) ثم يسير من هذا المكان إلى حيث تغادر الطريق

الذاهبة إلى توما القرية. هناك تتوقف Ioba ودائماً تنتهي بضربة ذات شكل محدد من رقصة Kasawaga[59] وبذلك تختتم الميلامالا.

هذه المعلومات المثبتة هنا قد جمعت وكتبت قبل أن تسنح لي الفرصة لمشاهدة الـIoba في Olivilevi. لقد كانت صحيحة في جميع النقاط، إنها كاملة ومفصلة. ولقد أخبرني رواتي أن الطبول يقرعها الفتيان فقط والأكبر سناً لا يلعبون دوراً كبيراً في الـ Ioba.

ربما لم يقدم لي ضمن عملي الميداني، مثال يوضح بشكل مذهل ضرورة مشاهدة وقائع بنفسي، كما حصل لي عندما قمت بتضحية، أن أستيقظ في الثالثة صباحاً لرؤية هذا الطقس، وكنت مستعداً لأن أشاهد واحدة من أكثر اللحظات جدية وأهمية في الحلقة الطقسية للأحداث السنوية كلها. وقد توقعت بالتحديد أن أشاهد الموقف النفسي للأهلين تجاه الأرواح، وخشيتهم وتقاهم... الخ. واعتقدت أن كارثة كهذه مرتبطة باعتقاد محدد جيداً، لن يعبر عن نفسه من الخارج بشكل أو بآخر. كما اعتقدت أنه ستكون هناك لحظة تخيم على القرية كلها. وعندما وصلت إلى Baku (وسط القرية) قبل نصف ساعة من شروق الشمس، كانت الطبول ما تزال تقرع، والراقصون وكأنهم نائمون يتحركون حول قارعي الطبول لا برقص منتظم، بل بمشي إيقاعي (Koribom) وعندما سمع الـ Saka,u قام كل الأشخاص بالابتعاد، ابتعد الشباب مثنى مثنى ولم يبق سوى ستة صبية مع الطبول لوداع البالوما بالإضافة لي أنا ومترجمي. فذهبنا إلى Kedumala gala valu وهي النقطة التي يغادر فيها الطريق المستوطنة إلى القرية التالية، ومن ثم بدأنا بمطاردة البالوما. وهناك أمر آخر لا يُشرِّف ولا يمكنني تصوره، وهو أن أقوم بمخاطبة أرواح سلفية فوقفت بعيداً كي لا أثير الـ Ioba لكن لم يكن هناك الشيء الجليل الذي يؤثر عليه أو يشوهه، حضور عالم أنثربولوجي. كان الصبية الذين تتراوح أعمارهم بين ست واثنتي عشرة سنة يقرعون الطبول، ويقوم من هم أصغر منهم سناً، بمخاطبة الأرواح بالكمات التي نقلتها مسبقاً، والتي رواها لي مترجمي، وقد خاطبوني بالطريقة نفسها التي اعتادوا مخاطبتي بها، وهي المزيج من الجهل والخجل، يرجونني إعطائهم بعض التبغ، أو يقومون بتلميحات ظريفة. في الحقيقة، هذا هو نفس السلوك الذي يميز الصبية الذين يقومون كالعادة ببعض الإزعاج المقدس في الشارع، وشبيه بالإجراءات المتخذة في يوم (Guyfowkes)، أو في مناسبات مماثلة. لقد ساروا في القرية، ولا وجود لرجل بالغ بينهم. وكان هناك أثر عويل وحيد في الـ Ioba، في منزل كانت قد حصلت فيه وفاة حديثة. أخبروني أن حقيقة هذا العويل في الـ Ioba هو أنه قد حصل لأن بالوما الطفل المتوفى حديثاً في ذلك المنزل كانت تغادر القرية لتوها. وفي اليوم التالي كانت مسألة Pemioba، شأناً تافهاً آخر: كان الأطفال يؤدون دورهم، وهم يضحكون ويهزلون، وتنظر العجائز إليهم باسمات، يهزأن بالأرواح المسكينة العرجاء التي عليها أن تعرج مبتعدة. ومع كل هذا، فليس هناك شك في أن Ioba كحادثة أو كنقطة حاسمة في الحياة القبيلة، هي مسألة ذات أهمية، ولا يمكن إغفالها بأي شكل من الأشكال[60] فهي كما أشرت

سابقاً يجب ألا تؤدى إلا في اللحظة المناسبة، ولا يجوز العبث بقرع طبل الـIoba لكن أداءها ليس فيه أثر من القداسة، أو حتى الجدية.

هناك إحدى الحقائق المتعلقة بالـIoba يجب أن تذكر في هذا المقام، لأنها تبدو، وبشكل ما، أنها تؤكد العرض العام المقدم في بداية هذه المقالة، وهي أنه لا توجد علاقة بين طقوس الدفن وقدر الروح التي فارقت الحياة. الحقيقة المقصودة، هي أن الخلع النهائي للحداد يسمى غسل الجلد "Iwini Wowoula" والتي تعني حرفياً "هي، أو هو، يغسل جلده"، ويحدث دائماً بعد الميلامالا في اليوم التالي للـIoba. سيبدو ضمنياً في التفكير، أن الحداد مستمر طيلة الميلامالا لأن الروح حاضرة هناك وأن الجلد يغسل حالما تغادر هذه الروح. ولكن يا للغرابة لم أجد لدى المواطنين حماساً لهذا التفسير، أو حتى لتصديقه. وبالطبع، حين تسألهم: "لماذا تقومون بغسل الجلد بعد الـIoba مباشرة؟" ستتلقى جواباً ثابتاً: (عادة قديمة عندنا). وعندئذ عليك أن تضرب الشجيرة وتسأل أخيراً السؤال الأساسي. وهذا السؤال (كغيره من جميع الأسئلة التي تطرح عدم صحة أو التشكيك بالأمر). سيجيب السكان دائماً إجابة سلبية، أو أنهم يرون في ذلك رأياً جديداً يلقي ببعض الضوء على المسألة، لكن القبول بهذا الاعتبار يمكن تمييزه على الفور عن التأكيد المباشر لرواية. ولم تكن هناك صعوبة مطلقاً في إقرار ما إذا كان الرأي المستمد راسخاً طقسياً من الماضي، أي هو اعتقاد أصلي، أم أنه فكرة جديدة على عقل المواطن[61]

سيتلو عرض التفاصيل هذا، بعض الملاحظات العامة حول موقف المواطنين تجاه بالوما أثناء الميلامالا. ويتضح هذا الموقف من الطريقة التي يتحدث فيها المواطنون عن البالوما، أو من السلوك المتبع خلال الممارسات الطقسية. إنه موقف ملموس أكثر من كونه موقفاً عرفياً، ووصفه أكثر صعوبة لكنه حقيقة ويجب عرضه كما هو.

فالبالوما لا تخيف المواطنين أبداً خلال إقامتها، وليس هناك أقل شعور بالقلق تجاهها. والحيل الصغيرة التي تلعبها البالوما لإظهار غضبها، تتم في وضح النهار، وليس حولها أي شيء غريب.

لا يخاف الأهلون من السير لوحدهم في الليل من قرية إلى أخرى، لكنهم يخافون من القيام بذلك، بشكل واضح، لفترة بعد وفاة إنسان في القرية. وتصبح هذه الفترة حقاً، فترة الحيل المحببة، التي تستلزم نزهات منفردة أو ثنائية. والفترة الأكثر كثافة في الميلامالا، تصادف فترة اكتمال القمر، حيث يبلغ الخوف الخرافي من الليل حده الأدنى. فالقرية كلها سعيدة بضوء القمر وقرع الطبول العالي، والأغاني التي تتردد في أرجاء المكان. في هذا الوقت يمكن لأي رجل يخرج من قطر قرية كي يسمع موسيقى القرية المجاورة، ولا يوجد جو رهبة من الأشباح، أو وجود مزعج لها، بل على العكس من ذلك، الحالة النفسية للأهلين مرحة بل هي بالأحرى لعوبة، والجو العام الذي يعيشونه مبهج ومشرق.

يجب أن يلاحظ من جديد، أنه على الرغم من وجود مقدار من المشاركة بين الأرواح والأحياء عن طريق الأحلام.. إلخ، إلا أنه لا يعتقد أبداً أن الأرواح تؤثر بأي فعالية على مسار

الشؤون القبلية ولا أي أثر للتكهن، أو أخذ مشورة الأرواح، أو أي شكل من المشاركة العرفية في مسائل ذات أهمية.

بغض النظر عن غياب الخوف الخرافي، ليس هناك محرمات تتعلق بسلوك الأحياء تجاه الأرواح ويمكن التأكيد باطمئنان، على أنها لا تحظى باحترام كبير. فليس هناك تحرج من الحديث عن البالوما، أو من ذكر الأسماء الشخصية لهذه الأرواح، التي يعتقد بوجودها في القرية. كما ذكرنا آنفاً: إن الأهلين يهزأون من الأرواح العرجاء، وتطلق جميع أنواع النكات حول البالوما وسلوكها.

هناك برود في الإحساس تجاه الأرواح، ما عدا حالات الوفاة الحديثة، ولا توجد تدابير يستثنى بها تحضير استقبال بالوما محددة استقبالاً خاصاً، ما عدا هدايا الطعام التي تقدم لبالوما منفردة تلبية لاستجداء قامت به هذه البالوما.

تلخيصاً للموضوع: تعود البالوما إلى القرية الأصلية، مثل زوار قدموا من مكان آخر. وتترك فترة طويلة لوحدها. ويقدم لها الطعام والنفائس. وحضورها هذا هو حقيقة ماثلة في أذهان المواطنين، أو على الأغلب في توقهم له، وتشابه في آرائهم عن الميلامالا. وليس هناك أدنى شك بوجود البالوما في الميلامالا في عقل أكثر المواطنين تحضراً. لكن رد الفعل العاطفي لوجودها هناك ضعيف. لقد قلنا الكثير حول زيارة البالوما السنوية خلال الميلامالا. وهناك شكل آخر تؤثر من خلاله البالوما على الحياة القبلية، وهذا التأثير متعلق بالدور الذي تلعبه في السحر.

- V -

الدور الذي تلعبه الأرواح في السحر، الإشارة إلى الأسلاف في التعويذة السحرية.

يلعب السحر دوراً هائلاً في الحياة القبلية عند سكان Kiriwina (كما يلعب عند أغلبية الشعوب البدائية دون شك). فجميع النشاطات الاقتصادية مشوبة بالسحر، وخاصة تلك التي تتداخل معها عوامل الحظ أو المغامرة أو الخطر.

فالبستنة مغلفة بالسحر تماماً، والصيد البري المحدود، له مجموعته من التعويذات، وصيد السمك خاصة إذا كان مرتبطاً بمغامرة، أو تعتمد نتائجه على الحظ، مجهز بمجموعة من النظم السحرية. وبناء القوارب ذو قائمة طويلة من التعويذات، تتلى في مراحل مختلفة من العمل، عند

قطع الشجرة، وعند الانتهاء من البناء، عند الطلاء وعند الإبحار. لكن سحر القوارب هذا لا يستخدم إلا في حالة بناء القوارب الضخمة. أما القوارب الصغيرة المستخدمة في الخلجان الضحلة، أو قرب الشاطىء،حيث لا يوجد الخطر، يتجاهلها السحر تماماً. الطقس (المطر، الشمس، والريح) يجب أن يطيع عدداً من التعاويذ، وهو ينقاد بسهولة، خاصة لنداء بعض الخبراء البارزين. أو بالأحرى أسر من الخبراء ممن يمارسون هذا الفن بتعاقب وراثي. وفي أوقات الحرب ـ الحروب التي كانت تقوم قبل حكم الرجل الأبيض ـ كان سكان Kiriwina يستفيدون من فن السحر عند بعض الأسر التي احترفت السحر وراثة عن أجدادها. ويمكن بالطبع تدمير صحة الجسم أو إعادتها بواسطة فن السحر، والسحرة يعتبرون معالجين في نفس الوقت، وهناك تعويذات لإبطال مفعول الخطر الذي تتعرض له حياة شخص يتأثر من الـ Mulukuausi التي ذكرت سابقاً. لكن السبيل السليم الوحيد للنجاة من ذلك الخطر هو الذهاب إلى امرأة من Mulukuausi، وامرأة كهذه توجد في قرية بعيدة دائماً.

السحر واسع الانتشار جداً، ويعيش بين الأهلين، وقد اعتدت حضور مشاهد ممارسات سحرية، كانت تتم غالباً بشكل غير مقصود، ما عدا بعض حالات، قمت بترتيبها بقصد حضور طقس سحري. فكوخ Bogidou، ساحر الحدائق في Omarakana لم يكن يبعد أكثر من خمسين متراً عن خيمتي، ولا أزال أذكر نشيده الذي سمعته في أحد الأيام الأولى من تاريخ وصولي إلى الجزيرة، في الوقت الذي كنت أجهل فيه وجود سحر للحدائق. وقد سمح لي بعد ذلك أن أحضر وأستمع لإنشاده على النباتات السحرية، وكان بإمكاني التمتع بهذا الامتياز كلما أردت، وقد قمت بذلك مرات عديدة. هناك في العديد من طقوس البستنة قسم من أركان الطقس ينفذ في القرية، في منزل الساحر قبل استخدامه في الحديقة.

ففي صباح يوم تنفيذ الطقس يذهب الساحر لوحده بين الشجيرات، وأحياناً يصل إلى مسافات بعيدة جداً، ليحصل على الأعشاب الضرورية ويحضرها، ويجب إحضار جميع الأعشاب بتنوعاتها العديدة التي تبلغ العشرة أنواع. بعض هذه الأعشاب موجود فقط عند شاطىء البحر وبعضها الآخر يحضر من Taiboag (أرض مرجانية صخرية) وبعضها من Odila من شجيرات برية. على الساحر أن ينطلق قبل بزوغ الفجر، ويحصل على مادته قبل الضحى. تظل الأعشاب في منزل الساحر حيث يبدأ الترتيل عليها عند الظهر. فتفرش حصيرة على قوائم السرير ثم تفرش فوقها حصيرة أخرى. توضع الأعشاب على نصف الحصيرة الثانية ويطوى نصفها الآخر فوق الأعشاب. ومن فتحة الحصير يرسل الساحر ترتيل تعويذته. يقرب فمه جداً من أطراف الحصيرة بحيث لا يضيع شيئاً من صوته. فيدخل الصوت كله إلى داخل الحصيرة حيث وضعت الأعشاب منتظرة التشرب بالتعويذة. حبس الصوت الذي يحمل التعويذة هذا، يمارس في جميع التلاوات السحرية، فعندما يراد سحر جسم صغير تطوى ورقة على شكل بوق يوضع طرفه الضيق عند الجسم، بينما يرتل الساحر تعويذته في الطرف الواسع. لنعد إلى

Bagido,u وسحر البستنة: يقوم Bagido,u بترتيل تعويذته على مدى نصف ساعة أو حتى أكثر، مكرراً إياها عدة مرات، ويكرر ضمنها عبارات متنوعة وضمن العبارات يكرر كلمات هامة ومتنوعة. وترتيل التعويذة يتم بصوت خفيض وبطريقة نصف غنائية تتبدل فيها النغمة باختلاف أشكال الإلقاء. ويعتبر تكرار التعويذة، نوع من فرك لها بمادة مطيبة.

بعد أن ينهي ساحر البستنة تعويذته، يلف أوراق الأعشاب بالحصيرة. ويضعها جانباً لتستخدم بالتالي في الحقل، عادة في صباح اليوم التالي. جميع الطقوس الحقيقية لسحر البستنة تحدث في الحقل، ويوجد تعويذات عديدة ترتل هناك. فهناك نظام كامل من سحر البستنة، مكون من سلسلة من الشعائر المناسبة. وهكذا فإن لأي عمل في الجنائن مهما كان نوعه، إحدى الشعائر التدشينية التي تسبقه، وتؤدى في كل حديقة بشكل منفصل. قطع الشجيرات الصغيرة يسبقه إحدى الشعائر. حرق القطع والأشجار اليابسة هو بحد ذاته طقس سحري، ويجلب على أثره شعائر سحرية ثانوية، تمارس من أجل كل موضوع، ويستغرق الأداء كله أربعة أيام. والعزق والحفر التحضيري يسبقهما ممارسات سحرية. وكأنما جميع هذه الشعائر هي إطار يدخل فيه العمل البستني. يحدد الساحر بالترتيب ما تبقى من فترات يتوجب وضعها في الاعتبار، وينظم بذلك عملاً للجماعة ملزماً القرويين على أداء أعمال محددة في آن واحد، حيث لا يتخلف بعض أو يسبق بعض آخر.

دور الساحر تقدره الجماعة كثيراً، وفي الحقيقة، يصعب تخيل أي عمل ينجز في الجنائن دون التعاون مع Towosi (ساحر الحدائق)[62]. لدى Towosi الكثير ليقوله في إدارة الحدائق، ونصيحته تحترم كثيراً، وهذا الاحترام رسمي محض في الحقيقة، كونه لا يوجد سوى مسائل قليلة جداً عرضة للنقاش أو حتى القليل منها ليشك فيه من المسائل المتعلقة بأعمال البستنة. ومع ذلك يحترم الأهلون الساحر ذلك الاحترام الرسمي، والاعتراف بسلطته إلى درجة تصبح مذهلة حقاً. وساحر البستنة يتلقى نصيبه أيضاً، هدايا مادية من السمك، يقدمها له أفراد من الجماعة القروية. ويجب الإضافة أن منزلة ساحر القرية تتجلى في شخص زعيم القرية، مع أن هذه الحالة ليست ثابتة. لكن فقط الإنسان الذي ينتمي بميلاده إلى قرية أسيادها وأسياد أرضها هم من أجداده لأمه دائماً، يستطيع "حرث الأرض" (Iwoiebuiagu).

بالرغم من الأهمية الكبيرة لسحر البستنة، فإنه عند سكان Kiriwina لا يكون محاطاً بمحرمات صارمة في أية طقوس مهيبة، ليمارسه الأهلون بأشكال متعددة قدر المستطاع. بل على العكس، قد يمر خلال الطقس الأكثر أهمية أي شخص لم يتعرف إلى أعماق طابع السحر الكيرواني دون أن يشعر بأن شيئاً مهماً يحدث. فقد يصادف هذا الشخص (الذي لم يتعرف إلى السحر الكيرواني رجلاً ينبش التربة بعصا، أو يجمع كومة من الأغصان أو السوق الجافة، أو يزرع جذور القلقاس، وربما يغمغم بعض الكلمات. أو أن هذا المشاهد المفترض، قد يسير عبر حقل كيرواني جديد بتربته المنظفة من الأعشاب، والمجهزة بغابة صغيرة من العيدان والسوق مثبتة

في الأرض لتكون مرتكزات لـ Taitu. حقل سيبدو على الفور وكأنه حديقة حشيشة الدينار (نبات عشبي معمر). وقد يصادف في سيره هذا مجموعة من الرجال يتوقفون هنا وهناك لضبط شيء ما في زاوية كل حديقة، وسيتم لفت انتباه الزائر إلى حقيقة الأداء السحري فقط عندما تنشد التعويذات بصوت عالٍ في الحقول. والعمل كله في حالات كهذه إن لم يكن ممتعاً، فإنه سيتضمن بعض المهابة والفاعلية. قد يشاهد رجل يقف لوحده، وخلفه تقف مجموعة صغيرة، ويخاطب بصوت عالٍ قدرة غير مرئية، أو بشكل أكثر صحة حسب وجهة نظر الكيروانيين، يطرح هذه القدرة فوق الحقول: قدرة كامنة في التعويذة مركزة فيها عبر حكمة وولاء الأجيال. أو قد تسمع أصوات في شتى أرجاء الحقل، منشدة نفس التعويذة، وكثيراً ما يطلب ساحر البستنة عون مساعديه الذين يتكونون دائماً من إخوته أو آخرين من سلالته الأمومية.

للإيضاح، دعنا ندخل إلى أعماق الطقس التالي، طقس حرق الشجيرات المقطوعة واليابسة. ينشد فوق بعض الأعشاب، التي تلونها قطعة من ورق الموز، وحول نهايات أوراق جوز الهند الجافة. وأوراق المحضرة بهذه الطريقة تخدم كمشاعل لإضرام النار في الحقل. عند الضحى (كما حدث في الطقس الذي شاهدته في Omarakana حوالي الحادية عشرة صباحاً)، ذهب Bagido,u ساحر القرية هناك، إلى الجنائن برفقة خاله Touluwa زعيم القرية، وبرفقة أناس آخرين من بينهم Bakuioda إحدى زوجات الزعيم. كان يوماً حاراً، والهواء خفيفاً، والحقل جافاً يسهل حرقه. تناول كل واحد من الحاضرين مشعلاً، حتى Bakuioda، ثم أشعل المشاعل من غير طقس بواسطة كبريت شمعي قدمه لهم الأنثربولوجي (ليس دون غصة)، ثم مضى كل واحد إلى جانب الحقل مع اتجاه الريح، وسرعان ما اشتعل الحقل. كان بعض الأطفال ينظرون إلى الحريق، ولم يكن هناك أي سؤال عن أي محرم. ولم يكن هناك أية حماسة نحو هذا الأداء، لأننا تركنا خلفنا بعض الصبية والأطفال في القرية يلعبون وهم غير مهتمين أو ميالين للمجيء معنا كي يشاهدوا الطقس. وقد ساعدت Bagido,u بنفسي في طقوس أخرى حيث كنا لوحدنا، إذ لم يكن هناك تحريم يمنع حضور أي شخص يرغب بذلك، لكن بالطبع إذا حضر شخص ما هذا الطقس توجب عليه كحد أدنى بعض (الديكور).

ومسألة التابو تختلف بين قرية وأخرى، لأن لكل قرية نظامها الخاص من سحر الحدائق. ففي قرية مجاورة عندما كنت أساعد في طقس حرق حديقة أخرى (في اليوم التالي للحرق بالجملة حيث أشعلت في كل حقل كومة صغيرة من النفايات مع بعض الأعشاب) غضب الساحر لأن بعض الفتيات كن يتفرجن على الأداء السحري من مسافة لا بأس بها، وتم إخباري بأن الطقوس محرمة على النساء في تلك القرية. وبينما نجد ساحراً عند بعض الشعوب يمارس الطقس لوحده، نجد عند شعب آخر من يساعده في ذلك. وهناك شعوب تشارك فيها جماعة القرية بأكملها في أداء الطقس. سيتم وصف هذا بشكل مفصل فيما يلي، لأنه ذو علاقة ـ على وجه الخصوص ـ بمسألة مشاركة البالوما في السحر.

تحدثت هنا عن سحر الحدائق فقط، لكي أوضح الطبيعة العامة للسحر عند الكيروانيين. فسحر الحدائق هو النشاط الأكثر وضوحاً بين جميع النشاطات السحرية، والعرض الواسع لهذه الحالة الخاصة في مثالنا ذات علاقة وطيدة بجميع أنواع السحر الأخرى. والمراد من كل هذا العرض، هو تقديم صورة عامة يجب أن تبقى في الذهن كي تبدو ملاحظاتي عن الدور الذي تلعبه البالوما في السحر، ضمن المنظور الصحيح[63].

العمود الفقري للسحر الكيرواني هو تعويذات هذا السحر. ففي التعويذة تكمن القوة الرئيسية لكل أنواع السحر. فالطقس هو مجرد تلاوة التعويذة، كي يكون آلية نقل ملائمة، وهذه النظرة، هي نظرة جميع الكيروانيين، المتميز منهم بكفاءته والعادي، وتؤكد هذا الرأي دراسة دقيقة للطقس السحري. نجد في التعويذات ذكراً متكرراً لأسماء الأسلاف. وتعويذات عديدة تبدأ بقوائم طويلة لأسماء كتلك، تخدم بشكل ما كتضرع.

وفيما إذا كانت هذه القوائم، هي صلوات حقيقية، حيث يعتقد أن التوجه المباشر إلى بالوما الأسلاف يجعلها تحضر وتفعل في السحر، أم أن أسماء الأجداد في تلك التعويذات هي مجرد رمز لكلمات تراثية مقدسة ومليئة بالقدرة السحرية لكونها ذات طبيعة سحرية فقط، هما مسألتان يبدو أنه لا يسمح بالحكم لصالح أي منهما سواء أكان ذلك الحكم صحيحاً أم لا. لأن كلا العنصرين في الحقيقة، موجودان دون أي شك، التوجه المباشر إلى البالوما، والقيمة التراثية لأسماء الأجداد. والحقائق التي ذكرت سابقاً يجب أن تسمح بحكم أكثر دقة. وبما أن العنصر التراثي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالطريقة التي تم بها توريث الصيغة السحرية، دعنا نبدأ بالمسألة الثانية.

تنقل الصيغ السحرية من جيل إلى جيل بالتوارث، من الأب إلى الابن، في سلسلة القرابة الأبوية، أو من الخال Kadala إلى ابن الأخت في سلسلة من القرابة الأمومية التي تعتبر في رأي الأهلين سلسلة القرابة الحقيقية (فيولا). وشكلا الوراثة هذان، ليسا متوازيين تماماً. فهناك نوع من السحر يسمى بالمحلي، لأنه مقيد بمحلية محددة. وينتمي لهذا الصنف جميع نظم سحر البستنة[64]. بالإضافة إلى جميع التعويذات السحرية تلك التي ترتبط ببعض الأماكن ذات الخواص السحرية. سحر المطر كان كذلك، وهو السحر الأكثر قوة في الجزيرة، سحر Kasama,i الذي كان لا بد أن يمارس في ثقب مائي في كهف (Weika) الموجود على أرضها. وكذلك سحر الحرب الرسمي في كيريوينا الذي يجب ممارسته من قبل رجال من Kuaibuaga، حيث يرتبط بكهف Kaboma المقدس الموجود قرب تلك القرية. وأنظمة السحر التفصيلية التي تعتبر أساسية من أجل صيد القرش و Kalala يجب أن ينفذها رجال من قرية Kaibuola أو Laba,i على وجه الخصوص. كل هذه الصيغ السحرية تورث في سلسلة من القرابة الأنثوية[65].

أما صنف السحر غير المقيد بمحلية، والذي يمكن نقله بسهولة من الأب إلى ابنه، أو حتى من غريب إلى غريب يدفع ثمناً باهظاً، هذا الصنف من السحر أصغر بكثير. وينتمي في المقام الأول،

إلى هذا النوع، صيغ الطب المحلي الذي يطبق بشكله المزدوج Silami صيغة السحر الشرير التي تهدف إلى التسبب بالمرض، مترافقة مع صيغة Vivisa لتدمير السحر الشرير وبالتالي إشفاء المرض. والسحر الذي يدخل به الرجل إلى حرفة النحت، ليصبح Tokabitom (نحاتاً)، ينتمي أيضاً إلى هذا الصنف، وكذلك صيغ صنع القوارب. هناك سلسلة من صيغ أقل أهمية أو على الأقل، ذات طابع أقل سرية كسحر الحب، وسحر ضد لسع الحشرات، وسحر ضد Mulukuausi (وهذا النوع يعتبر هاماً)، وسحر لإزالة نتائج ضرر الحشرات... الخ. لكن حتى هذه الصيغ مع أنها لا تمارس بالضرورة من قبل أناس ينتمون إلى منطقة محلية واحدة، إلا أنها ترتبط بمنطقة محلية واحدة. وكثيراً ما توجد أسطورة مقدسة، عند قاعدة نظام سحري معين، وأسطورة محلية دائماً[66].

وهكذا فإن أكثر الأمثلة المتعددة عن السحر وبالتأكيد الصنف الأكثر أهمية منه (السحر الذي ينتقل بسلسلة القرابة الأمومية)، هو محلي في طابعه وفي نقله. بينما مجرد جزء من الصنف الآخر هو محلي في طابعه بشكل واضح. والمحلية الآن هي في عقل وتراث الكيروانيين، الوثيق الصلة بأسرة معينة أو عشيرة فرعية[67]. وفي كل محلية سلالة من الرجال الذين خلف أحدهم الآخر كقائمين على السحر، وقد مارسوا بدورهم أفعالاً سحرية أساسية لمنفعة السحر، كسحر البستنة، هذه السلالة ستطوف في أذهان المواطنين بشكل طبيعي. ربما تؤكد الحقائق هذا، لأنه كما أسلف الذكر، أسماء الأجداد من القرية الأمومية تلعب دوراً كبيراً في السحر.

يمكن تقديم بعض الأمثلة لتأكيد هذا القول، مع أن مناقشة المسألة بشكل كامل يجب أن تؤجل إلى مناسبة أخرى، لأنه سيكون من الضروري مقارنة هذه السمة مع العناصر الأخرى المتكررة في السحر، ولهذه الغاية سيكون من الضروري إعادة جميع الصيغ إعادة كاملة. دعنا نبدأ بسحر البستنة. فقد سجلت نظامين لهذا السحر، نظام من قرية Omarakana ويدعى Kailuebila ويعتبر النظام الأقوى، ونظام Momtilakaiva مرتبط بالقرى الصغيرة الأربع: Kupuakopula و Tilakaiva و Tourawotu و Wakailuna.

في نظام Omarakana لسحر البستنة، يوجد عشر تعويذات تتصل كل منها بفعل خاص: تتلى إحداها أثناء تحضير الأرض لإقامة حديقة جديدة، وأخرى في طقس البدء بالعمل لقطع الشجيرات. وأخرى أثناء الحرق الطقسي للشجيرات المقطوعة الجافة وهلم جرا. من بين التعويذات العشر، ثلاث تعويذات فيها إشارة إلى بالوما الأجداد. إحدى هذه التعويذات الثلاثة وأكثرها أهمية تقال عند أداء شعائر عديدة، أثناء طقس القطع، وطقس الزراعة... الخ. وهذا هو مطلعها:

vatuvi ، vatuvi (تكرر عدة مرات)

viumaga ، imaga

vatuvi , vatuvi (تكرر عدة مرات)

vitulola , ilola

tubugupolu, tubugukoleko, tubugutakiklia

tubugumu Labuoila, tobugukuaiudila

ubugukatupuala, tubugu bugua buaga, tubugu Mumakala

Bilumava,u bilumam,

tabugu Muakenwa, tamagu Iowana.

يتبع هذا بقية الصيغة وهي طويلة جداً، وتصف بشكل رئيسي حالة أشياء يراد من التعويذة تحقيقها، أي أنها تصف نمو الحديقة، وسلامة النباتات من جميع الآفات والأمراض... الخ.

الترجمة الصحيحة لصيغ سحرية كهذه، تعترضها بعض الصعوبات. ففي هذه الصيغ تعابير منقرضة، يفهمها الأهلون بشكل جزئي فقط، ومن الصعب جداً جعلهم يترجمون المعنى بشكل صحيح إلى لغة كيراوانا المعاصرة. والشكل النموذجي لتعويذة يتألف من ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول: هو المطلع ويدعى (u,ula = أسفل جزء من الجذر، وتستخدم كذلك لتعني شيئاً مشابهاً لمفهومنا عن سبب). الجزء الثاني: جسم التعويذة ويسمى (tapuala = الظهر، الخواصر، الردف). والجزء الأخير: (dogima = النهاية، وتتعلق الكلمة اشتقاقياً بـ doga، ناب حاد، سن طويل). ترجمة وفهم الـ tapuala عادة، أكثر سهولة من ترجمة وفهم الأجزاء الأخرى. والتوسل للأجداد أو ربما بشكل أصح، قائمة أسمائهم محتواة دائماً في الـu،ula.

في الـ u,ula التي أوردناها للتو، كانت الكلمة الأولى vatuvi غير مفهومة من قبل مترجمي ساحر البستنة Bagido,u من Omarakana أو على الأقل لم يكن قادراً على ترجمتها لي. وبتعليل الكلمة حسب أصلها يمكن ترجمتها على ما أعتقد بـ"سبِّب" أو "اجعل"(68) والكلمات: vitumaga, imaga مؤلفة من ثلاثة مقاطع، الكلمة vitu (يسبِّب)، و ا (مفرد غائب وهو مقطع فعلي)، ومن الجذر maga المكون من ma جذر يأتي، و ga مقطع لاحق وكثيراً ما يستخدم ليلعب دور إعطاء تأكيد.

والكلمات vitulolailola، مماثلة للكلمات السابقة، والجذر la يعني "يذهب" ويكتب (lola) ليعني بدلاً من (ma) يأتي.

في قائمة الأجداد يجب ملاحظة نقطتين: الأسماء الأولى تتصل مع كلمة tibugu بينما قبل الاسم الأخير يستخدم tabugu. وكلمة tubugu هي جمع ويعني "أجدادي". (gu هي لاحقة اسمية ـ ضمير للمتكلم المفرد)، أما tabugu فتعني "جدي" بالمفرد. أسماء محددة هي ملك للعشيرة تلك، وكل واحد من هذه العشيرة يجب أن يكون له اسم من أسماء أجداده، بالرغم من

أنه يمكن مناداته باسم آخر غير وراثي، وهو عادة يعرف به أكثر. وهكذا في الجزء الأول من التعويذة لا يخاطب جد واحد فقط باسم polu بل يقوم الساحر بالتضرع إلى "جميع أجدادي المسمون باسم polu، جميع أجدادي المسمون باسم koleko" إلى آخره. والسمة المميزة الثانية والعامة أيضاً في جميع قوائم أسماء الأجداد، هي أن الأسماء الأخيرة تسبق بكلمات bilumava, u, bilumam" والتي تعني بشكل عام ودون الدخول في تحليل فقهي "أنت البالوما الجديدة" ومن ثم تعداد أسماء أجداد قلائل من آخر قائمة الأسماء. وهكذا يقوم Bagido,u بذكر جده Muakenwa وأبيه Iowana[69]. وهذا أمر هام لأنه يقوم بالتوسل مباشرة لبالوما "آ، أنت بالوما" (في "bilumam" حرف m هو اللاحقة للمخاطب). وفي ضوء هذه الحقيقة يظهر من المرجح أن ذكر أسماء الأجداد هو تضرع لبالوما الأجداد أكثر من كونه تعداداً بسيطاً، مع أن لأسماء الأجداد قدرة سحرية فعالة وجوهرية.

ويمكن ترجمة التعويذة السابقة ترجمة حرة كما يلي:

"تسبَّب، اجعله، يكون كافياً !

هيء له أن يأتي

هيء له أن يذهب

أجدادي المسمون polu وأجدادي المسمون... الخ

وأنت، البالوما الحالية، لجدي muakenuva

ولأبي Iowana".

تترك هذه الترجمة قسماً كبيراً من التعويذة ملتبساً. لكن يجب التأكيد بالقول، إن هذا الالتباس موجود في عقل الرجل العارف لهذه التعويذة. وإذا سئل Bagido,u ما الذي يأتي؟ وما الذي يذهب؟ سيجيب برأي، هو عبارة عن تخمينات. فقد أخبرني ذات مرة أن المقصود، هي النباتات التي ستدخل التربة، وفي مناسبة أخرى ظن أنها الآفات التي عليها أن تذهب من الحديقة.

وفيما إذا كان المقصود بـ"يأتي" و "يذهب" أن تكونا متناقضتين أم لا، فهذا ليس واضحاً أيضاً. وعلى ما أعتقد، أن الترجمة الصحيحة عليها أن تصر على المعنى الغامض لـu،ula الذي هو مجرد نوع من التضرع. ويعتقد أن الكلمات تجسد قوةخفية ما، وتلك هي وظيفتها الأساسية.

tapuala توضح الهدف الدقيق من التعويذة، لأنها لا تقدم أية التباسات. وتجدر الملاحظة أن u,ula تحتوي عناصر إيقاعية، في التناغم الذي توضع فيه مجموعة الكلمات الأربع. ومع أن عدد المرات التي تتكرر فيها كلمة vatvi في كلتا الفترتين متساوية، إلا أنها تتنوع (لقد سمعت هذه الصيغة ترتل مراتعدة). والسجع في هذه الصيغة ليس عرضياً، دون

شك، كما أنه يوجد في تعويذات عديدة أخرى. لقد توقفت مطولاً عند هذه التعويذة، متناولاً إياها كممثل عن جميع الأنواع الأخرى التي ستقدم دون تحليل مفصل. ,tudava tudava Malita, m - Malita et

الصيغة الثانية التي يتم ذكر أسماء الأجداد في مطلع سلسلة من الطقوس المتعاقبة في iowota عندما يضرب الساحر (towosi) الأرض التي ستشكل الحديقة. وتبدأ هذه الصيغة كما يلي:

هنا يذكر اسما بطلين من الأجداد، توجد حولهما حلقة ميثولوجية. ويعتقد أن tudava هو جد todatu (العشيرة الفرعية الأكثر ارستقراطية والتي تحكم Omarakana)، وبالرغم من أنه ما من شك أن tudava كان ينتمي إلى عشيرة Lukuba (بينما tobalu ينتمي إلى عشيرة Malasi). ويبتهل لكلا هذين الاسمين، في صيغة أخرى تتلى على بعض الأعشاب، وتستخدم هذه التعويذة في سحر زراعة الحدائق، وعلى بناء بعض الأبنية الخشبية التي تصنع لأهداف سحرية وهذه الصيغة تدعى komakok La ومطلعها:

kailoa، lola، kailo la، lola;

kaigulugulu; kaigulu gulu;

kilola tudava,

kaigulu gulue Malita

Bisipela Tudavá, bisila iotokaikaya, etc

ترجمة حرة لهذه تعني:

اذهبي إلى أسفل (أيتها الجذور)، تغلغلي (داخل الأرض) أنت أيتها الجذور، ساعديها أنت أيتها الجذور على التغلغل، أنت يا tudava، ساعدها على ثقب الأرض، أوه Malita يساعدها لتصعد إلى أعلى، tudava يستقر على tokikaia أي على المصطبة التي تعد من أجل البالوما.

في سحر الحدائق طبقاً للنظام الـ Omarakani لا يوجد هناك إشارات خاصة عن أية أمكنة مقدسة قرب القرية[70]. والعمل الطقسي الوحيد المتعلق بالبالوما، الذي يؤدى خلال الطقس هذا، ذو طابع تافه جداً. فبعد ترديد التعويذة المناسبة على أول قلقاس يزرع في baleko (بقعة من الحديقة تمثل الوحدة السحرية والاقتصادية في البستنة)، يشيد الساحر كوخاً صغيراً، وسياجاً من أغصان جافة تدعى sibuala baloma ("البالوما، منزلها"). ولا يردد على هذا الكوخ أية تعويذات ولم أكتشف أي تراث، ولم أحصل على شرح أكثر، بخصوص هذا العمل الغريب.

وهناك إشارة أخرى إلى البالوما، هي أكثر أهمية، مع أنها لا تحدث خلال طقس. هذه الإشارة تتم عند تعريض نذر الـ ula,ula (وهو الرسم المدفوع للساحر مقابل قيامه بالسحر) إلى

الأرواح حيث تحضر أفراد الجماعة الـ ula,ula إلى ساحر الحدائق Towosi. ويتألف الـula،ula عادة من السمك وبزرة الفوفل أو جوز الهند أو التبغ في هذه الأيام. وتعرض في المنزل هذه الأشياء المجلوبة، والتي يشكل السمك جزءاً منها فقط، وهو مطهو أيضاً حسب ما أعلم. بينما يتلو الساحر تعويذته على الأوراق والأدوات السحرية داخل منزله قبل إخراجها إلى الحديقة، وتعرض الـula،ula المقدمة إلى البالوما في مكان قريب من المادة الطبية. وقربان الـula،ula هذا، المقدم إلى البالوما، ليس سمة خاصة بسحر الحدائق في omarakana فقط، بل هو موجود في جميع أنظمة السحر الأخرى.

أما النظام الآخر (mamtilakaiva) الذي أشرنا إليه، يحتوي على صيغة واحدة فقط، توجد فيه قائمة من أسماء البالوما. وربما أن هذه الصيغة، لا تختلف إلا بالأسماء فقط عن الصيغة التي وردت آنفاً، فلن أوردها هنا. الدور الذي تلعبه البالوما في نظام السحر هذا واضح أكثر بكثير لأنه يتم في أحد الطقوس الرئيسية للـ kamkokola تقديم قربان إلى البالوما. والـ kamkokola هي نصب، تتألف من أعمدة شاقولية بارتفاع 3 ـ 6 أمتار تستند عليها أعمدة أفقية من نفس الطول يستند العمودان الجانبيان من kamkokola إلى شعبتين جانبيتين من العمود الشاقولي. إذا ما نظر إليه من أعلى فإن النصب يشكل زاوية قائمة، أو حرف L بالانجليزية مع العمود الشاقولي عند الزاوية. ومن الجانب تشبه إلى حد ما الحرف اليوناني y وهذه النصب ليست ذات أهمية عملية مهما كانت، ووظيفتها فقط، وظيفة سحرية. إنها تشكل النموذج البدائي لسحر الأعمدة المغروسة في الأرض كدعامات لعريشة taitu. ومع أن kamkokola تمثل مجرد مادة سحرية فإنها تتطلب مع ذلك كمية لا بأس بها من العمل لتشييدها. فالأعمدة الثقيلة تجلب غالباً من مكان بعيد جداً لأن القليل منها يوجد قرب القرى وفي وسط الشجيرات القصيرة التي تقطع مرة كل أربع أو خمس سنوات. ويظل الرجال مشغولين طيلة أسابيع للبحث عن تلك الأعمدة لقطعها وإحضارها إلى حدائقهم من أجل kamkokola والنزاعات حول سرقة الأعمدة كثيرة.

يدوم طقس kamkokla لمدة يومين، في جميع نظم السحر، وتستغرق الراحة الإجبارية من جميع الأعمال الحقلية مدة أربعة أيام تسبق الأداء السحري. ويكرس اليوم الأول للسحر، في نظام momtilakaiva، من أجل الإنشاد في الحقول. يسير الساحر عبر كل موقع في الحديقة ويحضر الطقس رجل أو اثنان ـ وقد شاهدت هذا السحر في حديقة كانت تبعد نحو ميل في الريف ـ ويرتل التعويذة في كل حديقة متكئاً على أحد الأعمدة المائلة من الـ kamkokola بصوت عالٍ مواجهاً للحديقة، حيث ينتشر الصوت فوق الموقع كله. وعليه أن يردد التعويذة نحو ثلاثين أو أربعين مرة.

بما يتعلق بهذا السحر، اليوم التالي هو اليوم الممتع، لأنه سيتم تقديم الطقس في الحدائق وستشارك جميع القرى، ويقال إن البالوما تشارك فيه أيضاً. والغاية من هذا الطقس سحر بعض الأوراق التي ستوضع في الأرض عند أسفل الـ kamkokola وأيضاً عند نقطة التقاء الأعمدة

الشاقولية والمائلة. في صباح هذا اليوم، تنشغل القرية كلها بالاستعدادات له. حيث توضع القدور الفخارية المستخدمة في طهو طعام مناسبات الأعياد، فوق الحجارة التي تسندها لتغلي ويتصاعد البخار منها بينما النسوة يتحركن حول القدور ويراقبن الطبخ. وبعض النسوة يقمن بخبز الـtaitu في الأرض بين طبقتين من الحجارة المحماة حتى الاحمرار. وتحضر الـ taitu المسلوقة والمخبوزة جميعها إلى الحقل وتوزع فيه بشكل طقسي.

في هذه الأثناء يكون بعض الرجال قد ذهبوا نحو الشجيرات، وبعضهم نحو شاطىء البحر وآخرون إلى الحافة الصخرية المشجرة (raidoag)، للحصول على الأعشاب الضرورية للسحر فيجب عليهم إحضار حزم كبيرة، لتوزع بعد الطقس فيما بينهم، ويأخذ كل منهم نصيبه ويستخدمه في حديقته.

وفي حوالي الساعة العاشرة صباحاً، ذهبت إلى الحقل برفقة Noisibowa,i وهو ساحر من tilakaiva كان يحمل فوق كتفه بلطة حجرية كبيرة، ليستخدمها في طقوس عدة، بينما لا يستخدم Bagido,u من omarakana هذه الأداة أبداً. وفور وصولنا، جلسنا على الأرض بانتظار وصول الجميع، وبدأت النسوة يحتشدن، واحدة تلو الأخرى، تحمل كل واحدة منهن فوق رأسها طبقاً خشبياً يحوي على taitu وغالباً ما تكون جارة بيدها طفلاً وآخر تحمله على خاصرتها. وكانت البقعة التي يتوجب إقامة الطقس فيها واقعة عند نقطة دخول الطريق القادم من omarakana إلى حديقة Tilakaiva. الشجيرات الصغيرة التي بلغت من العمر سنتين، كانت تنتشر على أحد جوانب الحديقة لتشكل سياجاً، بينما الجوانب الأخرى للحديقة جرداء، وتبدو نهاية raiboag ذات الشجر الكثيف عن بعد عبر التجمع الكثيف لأعمدة استناد عريشة جميلة. حيث ينتهي صفاً التايتو من الجانب الذي أقف فيه بنصبين من الكامكوكولا جميلين، حيث كان سيؤدى الطقس، وحيث وضع الساحر الأعشاب بنفسه.

كانت النسوة يجلسن على الطريق الطويل، وفي الحقول على كلا الجانبين. وقد استغرق تجمعهن نحو نصف ساعة، بعد ذلك تم تقسيم ما أحضرنه من طعام في كومات. بمعدل كومة لكل رجل حاضر، وكانت الكومة تحتوي على قسم من كل مساهمة. في هذه الأثناء كان الرجال قد وصلوا مع الفتيان والبنات والأطفال الصغار. حضرت القرية كلها وبدأت الخطوات، بدأ طقس التقسيم التقليدي (sagali)،حيث يقوم الرجال بالمرور بجانب كومات الطعام، وعند كل كومة ينادى باسم أحد الرجال الحاضرين، وبعد ذلك تقوم امرأة الرجل المنادى بأخذ كومة الطعام التي تخصه إلى القرية بطبق خشبي، وهكذا غادرت النسوة عائدات إلى القرية، وقد أخذن برفقتهن الأطفال والرضع الصغار. وقيل إن هذا الجزء من الطقس لصالح البالوما. والطعام الموزع بهذه الطريقة يدعى طعام البالوما (baloma kosi)، وقيل إن الأرواح تشارك فيما يجري حضورياً وتسر بالطعام. بيد أن هذه التعميمات، كان من المستحيل إطلاقاً الحصول على عرض محدد أو مفصل بشكل أكبر، من أي من المواطنين وحتى من Nasibowai نفسه.

بعد أن غادرت النسوة، تم إبعاد من تبقى من الصبية الصغار، لأن طقساً خاصاً سيبدأ. حتى أنه توجب علي أن أبتعد إلى الجانب الآخر من السياج. وكان ذلك الطقس عبارة عن تلاوة تعويذة على الأوراق. وضعت حزم كبيرة من الأوراق فوق حصيرة مفروشة على الأرض أمام Nasibowa,i الذي كان جالساً يتلو عليها تعويذته، وفور انتهائه، انقض الرجال على الأوراق أخذ كل منهم حفنة منها ليركض إلى حديقته ويضعها تحت وعلى الـ kamkokola وبذلك انتهى الطقس، الذي دام أكثر من ساعة، بما فيها الانتظار.

في سحر MAMTILAKAIVA تشير إحدى التعويذات إلى أيكة مقدسة (KABOMA) في مكان يدعى (ovavavile)، ومكان الأيكة هذا، الذي لم تقطع منه الأشجار منذ أجيال يقع قريباً جداً من قريتي omarakan و Tilakaiva. وهو مكان محرم، يصاب من لا يراعي حرمته بتورم في أعضائه التناسلية (elephantiasis) كعقاب. لم أقم باستكشاف داخل هذا المكان أبداً، لا لخوفي من المحرم، بل لخوفي من قراد أحمر صغير يسبب الحكة، وهي آفة حقيقية، يذهب الساحر إلى هذه الغابة المقدسة، كي يؤدي إحدى الشعائر السحرية، فيضع أنواعاً من درنات اليام، تدعى kasi-iena على حجر، وتعتبر قرباناً يقدم إلى البالوما. وتسير التعويذة على النحو التالي:

u‹ula: Avaita‹u ikavaka valaovavala؟

Iaegulu ' inasibowa'i

Akavakavala ovavavala

Topuala: Balabaise akavakovalovavavala fee rula'i

Nasbowa'i Akavakavaluovavavala؛ bala

baise

Akabinalguadi dopouadi dopoulo ovavavala

لا توجد قطعة أخيرة "dogina" في هذه الصيغة التي ترجمتها كما يلي: "من ينحني في ovavavile[71]؟ أنا nasibowa,i (الساحر) سأنحني في ovavavile سأذهب إلى هناك وأنشد في أوفافافيل، أنا ناسيبواي سأنشد في أوفافافيل، سأذهب إلى هناك وأحمل العبء (يعرف الساحر نفسه بالحجر الذي يوضع عليه القربان) خلال الكابوما لأوفافافيل سأذهب إلى هناك وأنفخ (ينطلق هنا باسم النبات الدرني الذي يزرع) ضمن أيكة أوفافافيل".

العلاقة بين البالوما والسحر هنا في هذا الطقس ضعيفة جداً، لكنها قائمة، والصلة بالمحلية تقدم حلقة وصل أخرى بين التراث السلفي والسحر. هذا بما يتعلق بسحر البستنة.

تلعب الأرواح بعضاً من دور في أهم نظامين من أنظمة سحر صيد السمك في كيروابنا وهما نظام سحر صيد سمك القرش في قرية kaibuda ونظام سحر صيد سمك البوري (kalala) في

قرية i،Laba. في كلا النظامين يوجد طقس لقربان يقدم إلى البالوما مقتطعاً من نصيب الـ ula,ula الذي يقدمه سكان القرية للساحر. ويجري في سحر صيد القرش أحد الطقوس في منزل الساحر، حيث يضع الساحر بضعاً من قطع صغيرة من السمك المطهو (الذي تلقاه ula,ula) وبعض بذور الفوفل على واحدة من الحجارة الثلاث الموضوعة حول الموقد المستخدمة لتثبيت آنية الطبخ. وينطق عليها بالتعويذة التالية:

u،ula: (kamka amsi kam ula،a lakubukabu، Inebe،i، Ibuaigan I،iovalu،vi.i amavla، ulopoulo, Bowasa,i muagvedat. Topo\uala and Dogin).

ترجمتها: "كل قربانك أو نصيبك من أجل السحر، آ ـ أيتها النسوة العذراوات (Inenei).. الخ.. وجميع هذه الأسماء هي أسماء شخصية لبالوما أنثى).

في Tapuala توجد كلمات لم أستطع ترجمتها، لكن معناها العام واضح: "أتلف صيدنا، اجلب الحظ السيء لصيدنا" (ذلك لأن التعويذة سلبية، إنها توحي بإثبات ما هو مرغوب بمنعه من الوقوع)؟ "اذهب وافتح فم القرش في البحر، امش، اجعل القرش مرئياً في البحر، ابق متثائباً، تعال، اجعلهم يقابلون القرش، عيناك تكون (؟) على شاطىء vivaki".

تظهر هذه الترجمة المجتزأة، على أية حال، أن bilibaloma (صيغة جمع من balom تستخدم عندما تعامل كقوة فعالة في السحر) النسوة العذراوات، يتم التضرع لهن مباشرة، لمد يد العون في صيد السمك ولتجلبن الحظ. وقد احتار محدثي، كما احترت أنا، لماذا يعتقد بأن البالوما الأنثى وليس البالوما الذكر، هي الفعالة في هذا السحر. غير أن الحقيقة المعروفة، ليس للساحر فقط، بل لكل فرد، هي أن البالوما الأنثى هي "سيدة الصيد". وقد فسر الساحر وشاركه بعض الرجال الآخرين، أن البالوما الذكر تخرج إلى الصيد مع الرجال، وأن البالوما الأنثى تبقى، ويتوجب على الساحر إطعامها وإلا ستغضب". وقد أشار رجل آخر، أن في الأسطورة التي تشرح نشوء صيد سمك القرش في kaibuala تلعب المرأة دوراً هاماً. لكن ما كان واضحاً لجميع محدثّي أن حقيقة كون النساء سادة صيد السمك، كان طبيعياً جداً لدرجة أنه لم يخطر ببالهم أن يتساءلوا حول هذا الأمر من قبل.

صيد سمك البوري (kalala) في قرية i،laba يتصل بالبطل الميثولوجي tudava المرتبط بتلك القرية بشكل خاص والذي يعرّف بطريقة ما، أنه جد الحكام الحاليين في i،laba والسحر الذي يرافق هذا الصيد يرتبط أساساً بالأفعال الميثولوجية لـ tudava. وهكذا عاش على الشاطىء حيث يجري الصيد وحيث تتلى أهم صيغ التعويذات السحرية. اعتاد tudava السير على الطريق الموصلة من الشاطىء إلى القرية، حيث يوجد مناطق تراثية ترتبط بما قام به من أفعال على تلك الطريق. "الحضور التراثي" ـ إذا أمكن صياغة تعبير كهذا ـ للبطل، أمر محسوس في جميع أماكن الصيد. والجوار كله مغلف أيضاً بالمحرمات التي تصبح صارمة بشكل خاص في موسم الصيد. هذا النوع من الصيد دوري، ويدوم نحو ستة أيام في كل شهر قمري. يبدأ في yapila

(يوم اكتمال القمر بدراً) حيث يأتي السمك أسراباً إلى المياه الضحلة بين السلسلة الصخرية والشاطىء. ويقول التراث المحلي إن tudava يأمر سمك البوري بأن يعيش "في أنهار كبيرة" على الأرخبيلات d,emtrecasteaux وأن يحضر مرة كل شهر إلى شاطىء Laba,i. لكن التعويذات السحرية التي أمر tudava بها السمك ليحضر، هي أساسية أيضاً لأنه إن تحذف هذه التعويذات فلن يحضر السمك. وارتباط اسم tudava مع أسماء أسلاف آخرين يجسد في تعويذة طويلة تتلى عند بداية فترة الصيد على الشاطىء قرب حجر محرم يدعى Bomlikuliku [72] ومطلع هذه التعويذة هو:

Tudava kulu Tudava

Ibu، akulu، wa،ibua،

kulu vidaga. kulubaiwoie، kulubetoto

Muaga،i kavibaivwa. etc

tudava و wa,ibua هما جدان أسطوريان، ينتميان إلى قرية Laba،i، الأول كما نعلم من قبل "البطل الثقافي" العظيم للجزيرة. وتجدر الملاحظة، أن التلاعب باسم wa,ibua كان على ما يبدو لأغراض إيقاعية. وقد أدخلت كلمة kulu بين الاسمين الأولين (Tudava و Ibu,a)، وسبقت كفاتحة للأسماء الثلاثة التي تلت). لم يتمكن أحد من ترجمتها، ولم أجد أنا أي حل إتيمولوجي لهذه المعضلة. بعد تعداد الأسماء السابقة، يتلو ذلك تعداد ثمانية أسماء دون كلمة تدل على قرابتها، ومن ثم ستة عشر اسماً ترتبط بكلمة تحدد القرابة Tubugu ("أجدادي"، وتسبق الأسماء). وبعد ذلك يأتي ذكر الجد المباشر للساحر الحالي، وسبب ذكر أسماء مع قرابتها وأسماء أخرى دون تحديد القرابة، لم يستطع محدثي تحديده لكن قوله بأنهما صنفان غير متساويين وليسا قابلين للتبادل، هو قول إيجابي.

يقدم يومياً قربان للبالوما، طيلة الأيام الستة التي يدومها الصيد، حيث يقوم الساحر بوضع قطع صغيرة من السمك المطهو (بحجم الجوزة) وقطع من بذر الفوفل، والآن يوضع تبغ أيضاً، فوق حجر الـ Bomlikuliku مع ترداد الكلمات التالية:

kamkuamsi kami ula،ula nunumuaia

Ilikilalw، Ilbualita،

kulisosisama [73].

ومعناها: كلي قربانك (هديتك لأداء السحر)، أو أيتها العجائز: Iikilalua و Ilibualita)وهي أسماء شخصية، افتحوها).

وتعاد تعويذة القرش أو التضرع يومياً مع كل قربان. وترتل تعويذة أخرى تدعى guvaguva طيلة الأيام الست، على بعض الأوراق، وهي ذات مقدرة على جذب السمك البوري. وتبدأ

هذه التعويذة الثانية بقائمة من أسماء الأسلاف وكلهم يدعون "جد" أو "سلف".

هناك تعويذة تؤدى مرة واحدة فقط، في بداية فترة الصيد، على الطريق المؤدي من قرية Laba، إلى الشاطيء. وترتل على نبات يدعى (Libu)، حيث يقتطع مع جذوره من التربة ويوضع في عرض الطريق.

وتحتوي هذه التعويذة على الكلمات التالية:

Iamuana iaegulo، umnalibu

Tai,ioko(74) kubugu, Taigala, Likida

وهي أيضاً تعداد أسماء يقال إنها جميعاً أسماء أسلاف الساحر الحالي.

وبينما يكنس الساحر منزله في بداية فترة الصيد، تردد صيغة أخرى يردد فيها أسماء الأسلاف، وتبدأ كما يلي:

Boki,u kalu Boki,u Tamalu, kuvita mala, Tageulo, kuvitageulo

وهذه جميعها أسماء أسلاف عشيرة الساحر الفرعية. والشيء المميز هنا هو تكرار الأسماء المقترنة بالبادئة التي تتكرر كثيراً.. Boki, ukolu Boki,n.. الخ، ولم يكون واضحاً لمترجمي ما إذا كان اسم السلف الحقيقي ممثلاً بالكلمة الأولى، والكلمة الثانية هي نسخة مزخرفة، أو أن الكلمة الأولى هي مجرد مقطع ثان مختصر للاسم الحقيقي.

في نظام سحر البوري الذي نناقشه، تتجلى أسماء الأسلاف في خمس من الصيغ السبع الإجمالية. وهي تشكل جزءاً كبيراً.

إن المناقشة المفصلة لجميع الصيغ السحرية التي دونتها، ستستغرق فترة أكبر بكثير. وسيعكس جدول شامل كأساس لمناقشة موجزة(75).

كما ذكرت آنفاً ، هناك نوعان من السحر: "السحر الذي ينتقل في قرابة أمومية" و "السحر الذي ينتقل في قرابة أبوية" - يرتبط النوع الأول بالمحلية، بينما النوع الآخر ينتقل من مكان إلى آخر. ومن الضروري أيضاً في سحر كيروابنا التمييز بين سحر يشكل نظاماً، وآخر يتألف بشكل طبيعي من صيغ غير مترابطة. وكلمة "نظام" يمكن اعتبارها أنها تعني سحراً يحتوي عدداً من الصيغ تشكل كلاً عضوياً متسلسلاً. وهذا الكل متصل بمادة مع نشاطات هي أيضاً جزء من إجمالي عضوي كبير، نشاطات موجهة كلها نحو نفس الغاية. وهكذا فإنه لمن الواضح تماماً أن سحر الحديقة يكون نظاماً. فكل صيغة فيه تتصل بنشاط معين، وتكون الصيغ مجتمعة سلسلة متتالية، تتجه إلى غاية واحدة. وينطبق الشيء نفسه على السحر الذي يمارس في المراحل المختلفة لفترة الصيد، أو على الصيغ السحرية التي تتلى خلال المراحل المتتالية لعرض حرفي. نوع السحر العدد الإجمالي للصيغ المسجلة عدد الصيغ التي يذكر فيها أسماء الأسلاف عدد الصيغ التي لا ذكر لأسماء الأسلاف فيها

نوع السحر	العدد الإجمالي للصيغ المسجلة	عدد الصيغ التي يذكر فيها أسماء الأسلاف	عدد الصيغ التي لايذكر لأسماء الأسلاف فيها
1 - تعويذات الطقس	12	6	6
2 - سحر الحرب	5	0	5
3 - (جوز الهند) Kaitubutabu	2	1	1
4 - الرعد	2	1	1
5 - الشعوذة والسحر	19	4	15
6 - القارب	8	0	8
7 - (تجارة تبادل الثروة) muasilal			
11			
0			
11			
8 - الحب	7	0	7
9 - سحر muluikuausi	3	0	3
10 - تعويذات السحر kabitam	1	0	1
11 - سحر الصيد	3	2	1
12 - صيد السمك اللساع	1	0	1
13 - سحر الجمال wageva	2	0	2
14 - جوز الاريسا	1	0	1
15 - سحر الطفل saikeulo	10	0	1

والصيغة المفردة من نظام كهذا لن تكون ذات فائدة. الصيغ جميعها يجب أن تتلى وبشكل متسلسل وكلها يجب أن تنتمي إلى نفس النظام، وكل صيغة منها يجب أن تسم جانباً من جوانب النشاط المعني. ومقابل هذا هناك سحر الحب الذي يتألف من عدد من التعويذات التي لا تحصى في كيريوينا ويشكل كل منها وحدة مستقلة.

سحر الحرب / رقم 2 / يشكل نظاماً. حيث يتوجب ترتيل جميع تعويذاته الواحدة تلو الأخرى، متصلة مع نشاطات سحرية متتالية. وهذا النظام متصل بمحلية معينة، وهناك إشارات

إلى هذه المحلية، لكن لا يتم فيه ذكر أسماء وأسلاف.

سحر الطقس رقم 1 ، وهو مؤلف بشكل أساسي من سحر المطر، وسحر النوء الجيد الأقل أهمية، هذا السحر محلي ويتصل بأسطورة. تعويذاته الاثنتي عشرة، جميعها تنتمي إلى محلية واحدة، وتؤلف سحر المطر الأقوى في كل الجزيرة. إنها احتكار حكام قرية kasana,i (قرية صغيرة تشكل عملياً وحدة مع قرية omarakana)، ويجلب هذا الاحتكار دخلاً كبيراً من الهبات التي تقدم إلى الساحر في أوقات الجفاف.

سحر Kaitubutobu (رقم 3)، تشكل الصيغتان جزءاً من نظام، ويجب تلاوتهما في مرحلتين مختلفتين خلال فترة يحرم جوز الهند خلالها، وغاية هذه السلسلة الكاملة من الطقوس والشعائر، هي تعزيز نمو جوز الهند.

سحر الرعد رقم 4 ، يتصل بتقليد يظهر فيه جد أسطوري، يذكر اسمه في التعويذة.

سحر صيد القوارب / رقم 6 / وسحر muasila /رقم 7/ يتعلقان بنظام بارز للحِرَف وتبادل النفائس يدعى (kula) ويشكل كل منهما نظاماً سحرياً بالغ الأهمية. ولا يوجد في تعويذاتهما ذكر لأسماء الأسلاف. ولسوء الحظ، لم أدون أي نظام كامل لسحر muasila مع أنني قمت بتدوين نظام سحر صنع القوارب ولم أتمكن من تقديم ترجمة لائقة له. في شكلي السحر هذين، هناك اختلافات في المحلية، لكن لا توجد اختلافات بخصوص الأسلاف.

وتنتمي تعويذات صيد السمك الثلاث /رقم 11/ إلى نظام واحد. التعويذات الأخرى /رقم 12 ـ 15/ لا تشكل أنظمة، في تعويذات الحب من الطبيعي عدم وجود ذكر لأسماء الأسلاف. والصيغ الوحيدة التي تظهر فيها أسماء الأسلاف، هي صيغ سحرية موضوعة لإنزال مرض بشخص أو إشفاء المرض. وبعض هذه التعويذات يرتبط بالأساطير.

الحقائق المقدمة هنا، بما يخص دور الأسلاف في السحر، يجب أن تفصح عن نفسها. فلم يكن من الممكن الحصول على معلومات إضافية من الأهلين حول هذا الموضوع أكثر من ذلك. وتشكل الإشارات إلى البالوما جزءاً هاماً وأساسياً وجوهرياً في التعويذات التي ترد فيها هذه الإشارات. ولم يكن من اللائق سؤال الأهلين "ماذا سيحدث لو حُذف ما يخص التضرع إلى البالوما؟" (سؤال يكشف عن جواز أفكار المواطن أو سبب ممارسة معينة). ولأن كل صيغة سحرية هي جزء مكمل لا ينتهك من التراث، الذي يجب أن يعرف كاملاً ويكرر كما لقن بالضبط. فإذا ما تم العبث بأي جزء من أجزاء تعويذة أو ممارسة سحرية، ستفقد فعاليتها كلية. وهكذا فإن حذف تعداد أسماء الأسلاف لا يمكن تخيله. وإذا صيغ السؤال من جديد بشكل مباشر "لماذا تذكرون تلك الأسماء؟"، سيكون الجواب، بطريقة من يشعر بماض مجيد "عادة قديمة لدينا". ولم أستفد كثيراً من مناقشة

هذه المسألة حتى مع أذكى المواطنين.

إن ذكر أسماء الأسلاف، هو أكثر من مجرد تعداد، وهذا واضح من واقعة تقديم الـ ula,ula التي تتم في جميع النظم الأكثر أهمية، مما تحريت، وواضح كذلك من القرابين والـ sagali المذكورة سابقاً. لكن حتى هذه الهدايا والمشاركة (sagali) مع أنها تعني دون شك حضور البالوما، إلا أنها لا تعبر عن فكرة مشاركة الأرواح مشاركة فعلية في تعزيز هدف السحر، أو أن الأرواح هي القوى التي يعمل الساحر من خلالها، أو هي التي يتوجه إليها في التعويذة أو يسيطر عليها، أو هي بالتالي التي تنجز المهمة الملقاة على عاتقها.

يعبّر الأهلون باعتدال أحياناً، عن فكرة أن الروح إذا وقفت موقفاً متسامحاً، فإن هذا سيكون مواتياً لصيد السمك أو البستنة، وأنه إن تكن غاضبة فإنها ستؤذي. وهذا الرأي السلبي الأخير كان دون شك، الرأي الأكثر وضوحاً. تشارك البالوما بطريقة غامضة في طقوس كتلك التي تقام لمصلحتها ومن الأفضل الوقوف إلى جانبها، لكن هذا الرأي يتضمن بشكل أو بآخر، إنها القوى الرئيسية، أو حتى إنها القوى المساعدة لأي نشاط(76). إن القوة السحرية تكمن في التعويذة ذاتها.

موقف المواطن العقلي تجاه البالوما يصبح أكثر وضوحاً عند مقارنته بما يجري أثناء الميلامالا. فالبالوما، في الميلامالا، مشاركة ومراقبة، ويجب الفوز برضاها، واحترام رغباتها، وهي لا تتوانى عن إظهار سخطها، وتستطيع إلحاق الأذى إذا لم تعامل باحترام، مع أن غضبها ليس مخيفاً جداً، كغضب ذلك النوع العادي من الكائنات الخارقة للطبيعة، سواء كانت همجية أم متحضرة. والبالوما في الميلامالا ليست قوى فاعلة في أي شيء يجري. ودورها مجرد دور سلبي. ويمكن إخراجها من سلبيتها بتعكير مزاجها، وعندها تبدأ بإظهار وجودها بطريقة سلبية إذا جاز هذا القول.

هناك دور آخر لقوائم أسماء الأسلاف في السحر، يجب ذكرها هنا. تلعب الأساطير في جميع سحر كيريوينا دوراً كبيراً، هذا الدور كامن في نظام سحري ما، وكذلك التراث بشكل عام.

إلى أي حد هذا التراث محلي، ثم إلى أي حد يتم التركيز على التراث الأسري لعشيرة فرعية، هذا ما ناقشناه فيما سبق. إن أسماء الأسلاف المذكورة في الصيغ السحرية العديدة، تشكل أحد العناصر التراثية الواضحة جداً، بشكل عام. ومجرد قداسة هذه الأسماء، وكونها غالباً سلسلة تصل المؤدي الحالي بالسلف الأسطوري الأول، هو في رأي الأهلين سبب بديهي كاف تماماً لتلاوة هذه الأسماء. في الحقيقة، أنا متأكد من أن أي مواطن سيعتبرها كذلك في بداية الأمر، ولن ير أي عون من الأرواح أبداً، ولا أية دعوة كي تحضر البالوما وتفعل، وأن التعويذات التي تردد أثناء تقديم الـ ula,ula ربما هي استثناء. غير أن حتى هذا الاستثناء، لا

يخطر ببال المواطن أولاً، ولا يكون موقفه العام من السحر[77].

- VI -

الاعتقاد بالتقمص

جميع هذه الحقائق التي تدور حول علاقات البالوما بالأحياء هي، بشكل ما، استطراد لقصة الحياة الأخرى للبالوما في توما، فلنعد إليها الآن من جديد.

لقد تركنا البالوما في العالم الآخر، في حياة جديدة، مستريحة بشكل أو بآخر تجاه من خلفتهم وراءها، وكما في حياتها الأولى، تزوجت ثانية وكونت علاقات وصلات جديدة. إذا توفي الرجل شاباً، فإن روحه تكون شابة أيضاً لكنها ستتشيخ مع الزمن وأخيراً ستصل حياته في توما إلى نهاية أيضاً. وأرواح الرجال المتوفين الطاعنين في السن ستكون طاعنة في السن أيضاً وستتوقف حياتها في توما بعد فترة أيضاً[78]. في جميع الحالات، إن نهاية حياة البالوما في توما تجلب معها كارثة بالغة الأهمية في حلقة وجود الإنسان. وهذا هو السبب الذي جعلني أتجنب فيه استخدام كلمة الموت في وصف نهاية البالوما.

سأقدم عرضاً بسيطاً لهذه الأحداث ومن ثم أناقش التفاصيل: عندما تشيخ البالوما فإن أسنانها تسقط، ويصبح جلدها مترهلاً ومجعداً. عندها تذهب إلى الشاطىء وتستحم في الماء المالح، وتسقط جلدها كما تفعل الأفعى، فتغدو طفلاً صغيراً من جديد، وفي الحقيقة جنيناً، لأن كلمة waiwaia تطلق في utevo على الأطفال بعد ولادتهم مباشرة. بعد ذلك تشاهد هذا الجنين بالوما أنثى، فتأخذه وتضعه في سلة أو في ورق جوز الهند المجدول، وتحمل البالوما هذا الكائن الصغير إلى kiriwina لتضعه في رحم امرأة، لتغدو تلك المرأة حاملة (hosusuma)[79]. بعد أن يوضع ذلك الكائن في مهبلها.

هذه هي القصة، كما حصلت عليها من رواية أول شخص حدثني بهذا الموضوع. وهذه القصة تتضمن حقيقتين نفسيتين هامتين: الإيمان بالتقمص، والجهل بالأسباب الفيزيولوجية للحمل. وسأناقش هذين الموضوعين على ضوء التفاصيل التي حصلت عليها بعد أن قمت باستقصاء أكثر.

بادىء ذي بدء، كل شخص في kiriwina يعرف، دون أن يكون لديه أي شك، القضايا التالية: إن السبب الحقيقي للحمل هو دائماً بالوما يتم إدخالها، أو تدخل بنفسها إلى جسد المرأة، ولا يمكن للمرأة أن تحمل لولا وجودها. إن خلق الأطفال جميعاً، وحضورهم إلى الوجود يتم في

توما.

تشكل هذه المعتقدات الطور الرئيسي لما يمكن تسميته المعتقد الشائع أو الشامل. إن تسأل أي رجل أو امرأة، أو حتى طفلاً ذكياً فستحصل من أي منهم على نفس المعلومة. ولكن قلما يعرف الجميع أي تفاصيل أكثر. يحصل أحدهم على حقيقة هنا، أو أحد التفاصيل هناك، ويناقض بعضها الآخر، ولا يبدو أن أحد هذه التفاصيل يلوح واضحاً في عقل المواطن. مع أن من الواضح هنا وهناك، أن بعضاً من هذه المعتقدات تؤثر على السلوك وتتصل ببعض التقاليد والعادات.

في البداية دعنا نتناول طبيعة هؤلاء "الأطفال الأرواح" waiwaia[80]: علينا أن نتذكر ـ كما هي الحالة في التأكيدات الدوغمائية ـ أن المواطنين يأخذون الكثير من الأمور على أنها بديهية، دون أن يتحملوا عناء تقديم تعريفات واضحة، أو أن يتخيلوا تفاصيل مادية وحيوية. فالفرضيات الأكثر طبيعية ـ وخاصة فرضية أن (الطفل الروح) هو طفل صغير غير مكتمل، أي جنين ـ هي على الأرجح فيما يصادفه المرء.

إن الكلمة waiwaia التي تعني جنيناً، طفلاً في الرحم، وطفلاً رضيعاً بعد الولادة مباشرة تطلق أيضاً على أطفال أرواح لا يتناسخون. في نقاش حول هذا الموضوع شارك فيه رجال عديدون، أكد بعضهم على أن الرجل بعد تحوله في توما، يصبح نوعاً من "الدم" buia,i ولم يكن واضحاً بأية طريقة يتم هذا التحول. لكن buia,i كلمة تبدو أنها ذات مضمون أكبر بقليل من الدم السائل فقط، فقد تعني شيئاً يشبه اللحم.

هناك حلقة معتقدات وأفكار أخرى عن التناسخ، تتضمن صلة واضحة بين البحر والأطفال والأرواح. فقد أخبرني العديد من محدثي أن الروح بعد تحولها إلى waiwaia تذهب إلى البحر. وتتضمن الرواية الأولى التي أوردتها آنفاً أن الروح بعد أن تغسل نفسها على الشاطىء وتتجدد، تقوم بالوما أنثى بنقلها مباشرة إلى kiriwima. وتقول روايات أخرى، بأن الروح بعد تحولها، تذهب في البحر وتسكن هناك لفترة من الزمن. وهناك مترتبات عديدة على هذه الرواية. ففي جميع القرى الساحلية الواقعة على الشاطىء الغربي (حيث جمعت هذه المعلومة) تبدي الفتيات البالغات، غير المتزوجات، بعض المحاذير أثناء السباحة. حيث من المفترض أن الأطفال الأرواح مختبئين في زبد البحر العائم، وفي بعض الحجارة المسماة dukupi. قد يأتي هؤلاء الأطفال الأرواح على جذوع الشجرة الضخمة ka aidilababa أو متعلقين بالأوراق الميتة من شجرة Libuib الطافية على سطح الماء. لذلك حين تسوق الرياح والمد الكثير من هذه المادة نحو الشاطىء تخاف الفتيات من الاستحمام في البحر، خاصة في حالات المد وبالمقابل، إذا أرادت امرأة متزوجة الحمل، يمكنها أن تضرب حجارة dukupi كي تحرض waiwaia المختبئة على الدخول إلى رحمها، لكن عملها هذا ليس عملاً طقسياً[81].

العلاقة بين الحمل والاستحمام معروفة أيضاً في القرى البعيدة عن الشاطىء أيضاً. ويبدو أن تلقي الـwaiwaia من الماء هي أكثر الطرق ألفة من أجل الحمل. وغالباً تشعر المرأة المستحمة أن

شيئاً قد لامسها أو حتى أزعجها. ستقول عن ذلك أن "سمكة عضتني" وفي الحقيقة تكون الـ waiwaia قد دخلت فيها، أو تم إدخالها إلى رحمها.

هناك اعتقاد هام أو بالأحرى علاقة أخرى بين waiwaia الساكنة في البحر وبين الحمل يلقى تعبيراً في الطقس الهام والوحيد المتعلق بالحمل. بين الشهر الرابع والخامس لظهور أعراض الحمل الأولى، تبدأ المرأة بالتقيد ببعض المحرمات، ويصنع لها في نفس الوقت، تنورة طويلة من الأعشاب، تدعى saikeulo لترتديها بعد الولادة. وتصنع هذه التنورة من قبل بعض قريبات الحامل حيث يمارسن بعض السحر عليها كي تفيد الطفل. وتأخذ القريبات الحامل في نفس اليوم إلى البحر ليحممنها في الماء المالح، ومن ثم يتبع ذلك احتفال طقسي بتوزيع الطعام sagali. التفسير المعتاد لسبب ula،u إقامة هذا الطقس، هو أنه يجعل "جلد المرأة أبيض" ويجعل الولادة أسهل[82]. لكن في قرية kavatavia الساحلية تلقيت شرحاً محدداً مفاده أن kokuwa الطقسي ذو علاقة بتجسيد الأطفال الأرواح. وكان هذا الرأي الذي تبناه أحد محدثي، يرى أن الـ waiwaia خلال المرحلة الأولى للحمل لا تكون قد دخلت بعد بشكل فعلي إلى جسد المرأة. بل إن ما جرى هو نوع من الاستعداد للحمل فقط. ومن ثم يدخل الطفل الروح جسد المرأة، أثناء الاستحمام الطقسي، لا أعرف فيما إذا كان هذا التفسير هو رأي شخصي لمحدثي أم أنه اعتقاد عام في القرى الساحلية، لكنني ميال إلى الاعتقاد بأنه يمثل جانباً من معتقد الأهلين في الساحل. لكن يجب القول مع التأكيد، بأن هذا التفسير كان عرضة للسخرية التامة من قبل محدثّي المنتمين إلى القرى البعيدة عن الساحل، الذين أشاروا إلى التناقض في هذا الرأي، حيث أن الطقس يتم خلال الحمل، والـ waiwaia قد استقرت في رحم الأم منذ فترة بعيدة. إن من الواضح أن أي تناقض في رأي ليس هو الرأي الخاص للمحدث سوف يلاحظ بينما يهمل بعض التناقضات التي تظهر في نظرياته الخاصة بغاية اللطف. وهناك ما يكفي للملاحظة بأن الأهلين في هذه النقطة ليسوا أكثر انسجاماً بمثقال ذرة، أو أكثر نزاهة فكرية مما هم عليه الناس المتحضرون.

بالإضافة إلى الإيمان بالتقمص بفعل البحر، فإن الرأي القائل بدخول الـ waiwaia بواسطة البالوما، هو رأي سائد. وتمتزج هاتان الفكرتان في الرواية التي تقول بأن البالوما التي تدخل الـwaiwaia إنما تفعل ذلك تحت الماء. وغالباً ما تظهر البالوما للأم المرتقبة في حلم، فتخبر المرأة زوجها: "لقد حلمت بأن أمي (أو خالتي أو أختي الكبرى أو جدتي) قد أدخلت فيَّ طفلاً، ثدياي يكبران". وكقاعدة، فإن البالوما التي تظهر في الحلم وتحضر الـ waiwaia هي بالوما أنثى، مع أنها يمكن أن تكون بالوما رجلاً، لكن الشرط هو أن تكون دائماً ذات قرابة أمومية veiola مع المرأة. والكثير من الأهلين يعرفون من أحضرهم إلى أمهاتهم. إن To,uluwa زعيم omarakana يعرف أن من أعطاه إلى أمه Bomakata هي بالوما Buguabuaga أحد أجدادها من Tabula وهو أخو أمها[83]. وقد ولدت Bwoilagesi التي ذكرت سابقاً إنها

تذهب إلى توما طفلها Tukulubakiki بعد أن أعطاه لها خالها Tmmnavabu. و igu،kawo زوجة Tukulubakiki تعرف أن من أعطاها طفلتها التي تبلغ الآن الثانية عشرة من العمر هي أمها. هذه المعرفة ممكنة فقط في الحالات التي تظهر فيها البالوما بالفعل في حلم المرأة وتخبرها بأنها ستضع waiwaia في رحمها. معلومات كهذه بالطبع ليست مبرمجة على الإطلاق، وأن أغلبية الناس، في الحقيقة، لا يعرفون إلى من يدينون بوجودهم.

في معتقدات التقمص هناك سمة بالغة الأهمية، ورغم اختلاف الآراء حول التفاصيل الأخرى فإن هذه السمة قالها وأكدها جميع الرواة، وهي أن التقسيم الاجتماعي، العشيرة، والعشيرة الفرعية للفرد، محفوظة خلال جميع تحولاته. فالبالوما في العالم الآخر تنتمي إلى نفس العشيرة الفرعية التي كان ينتمي لها الرجل قبل الموت، ويتحرك التقمص بصرامة ضمن حدود العشيرة الفرعية. وتنقل الـwaiwaia بالوما تنتمي إلى نفس العشيرة الفرعية التي تنتمي إليها المرأة التي ستحملها. وكما قلت سابقاً فإن حامل waiwaia هي أنثى من قرابة أمومية كقاعدة. وقد اعتبر من المستحيل إطلاقاً، حدوث أي استثناء لهذه القاعدة، أو أن يتمكن أي فرد ذكر أو أنثى من تغيير عشيرته الفرعية في حلقة التناسخ[84].

هذا يكفي بما يخص الاعتقاد بالتناسخ، ومع أنه اعتقاد شعبي وشامل، أي مع أنه معروف لكل شخص، فإنه لا يلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية. والتفصيل الأخير المذكور حول استمرارية علاقات القرابة خلال الحلقة هو فقط اعتقاد جازم موضح لقوة التقسيم الاجتماعي والغائية من الانتماء إلى جماعة اجتماعية. وبالتالي يجب على هذا الاعتقاد أن يقوي تلك الروابط.

- VII -

الجهل بفيزيولوجية التكاثر

قد يبدو من الصواب القول عن الاعتقاد بالتناسخ، وعن الآراء الخاصة بوضع طفل الروح أو دخوله إلى رحم الأم، أنها تعزل أي معرفة عن عملية التلقيح الفيزيولوجية. لكن في مملكة المعتقد، لا جدوى لاستنباط أي استنتاج، أو لأي جدال وفق قانون التناقض المنطقي سواء أكان هذا المعتقد همجياً أو متحضراً. فقد يتعايش معتقدان سوياً بالرغم من تناقضهما منطقياً، بينما استنتاج واضح تماماً من معتقد راسخ، يتم تجاهله بكل بساطة. وهكذا فإن الطريقة السليمة والوحيدة، بالنسبة لباحث أثنولوجي هي أن يتحرى كل جزئية تفصيلية من معتقد بدائي، وأن يشك بأي

استنتاج مستمد من خلال الحدس فقط.

إن التأكيد العام على جهل البدائيين الكلي بوجود التلقيح الفيزيولوجي، يمكن إرساؤه بشكل صحيح وسليم تماماً. لكن مع أن الموضوع صعب دون شك فإن من الضروري الغوص في تفاصيله لتجنب أخطاء فادحة.

تمييز واحد يجب إرساؤه في البداية، التمييز بين التلقيح الذي يعني أن يكون للأب نصيب في بناء جسم الطفل من جهة، وبين العمل الجسدي المحض في الاتصال الجنسي من جهة أخرى. فالرأي الذي تبناه المواطنون متعلق بالشق الثاني ويمكن صياغته كما يلي: إنه من الضروري بالنسبة للمرأة أن تمر بالحياة الجنسية قبل أن تحمل طفلاً.

اضطررت لإنشاء التفريق الوارد آنفاً تحت وطأة المعلومات التي كنت أجمعها، لكي أشرح بعض التناقضات التي برزت في مجرى البحوث. ولذلك يجب قبوله على أنه فارق (طبيعي)، يماثل ويعبر عن وجهة نظر البدائي. إن من المستحيل، في الحقيقة، التكهن بالكيفية التي ينظر بها السكان إلى مسائل كهذه، أو الجانب الذي سيعالجونها به بعد المعرفة الصحيحة للحقائق. مع ذلك، وما دام التفريق قد أقيم، فإن أهمية النظرية ستتضح.

سيتضح أن بمعرفة الحقيقة الأولى فقط (أي نصيب الأب في التلقيح) سيكون هناك تأثير على تشكيل الأفكار البدائية حول القرابة. وما دام الأب لا يفعل شيئاً في تكوين جسم الطفل (حسب أفكار شعب كيريوينا) فلن تكون هناك مشكلة فيما يخص قرابة النسل الأبوي. إن دور الأب هو مجرد دور ميكانيكي لفتح طريق الطفل إلى الرحم ومنه، وهو دور ليس بذي أهمية أساسية هناك فكرة غامضة في المرحلة التي وصلتها حالة المعرفة في (كيريوينا)، وهي صلة العلاقة الجنسية بالحمل، إذ لا توجد أية فكرة مهما كانت تشير إلى مساهمة الرجل في الحياة الجديدة المتكونة في جسد الأم.

سألخص ما قادني إلى القيام بهذا العرض من حقائق، مبتدئاً بجهل دور الأب، إلى أسئلة مباشرة مثل السؤال عن السبب (ula،u) في خلق الطفل، أو كيف تصبح المرأة حاملاً. والجواب الثابت الذي تلقيته، هو أن البالوما هي التي تقدم الطفل Baloma bgeisaika (البالوما أعطتني إياه[85]). بالطبع مثلما في جميع الأسئلة عن السبب (ula،u)، يجب طرح السؤال بصبر وحصافة، وقد يبقى السؤال أحياناً دون إجابة. لكن تلك الإجابة الثابتة كنت أتلقاها، عندما كنت أقوم بطرح السؤال ببلادة وبشكل مباشر، وعند فهمه. لكن يجب أن أضيف هنا وحالاً، أن الإجابة كانت معقدة بطريقة محيرة جداً وهي تتعرض إلى بعض الإشارات حول الجماع. وأمام تلك الإجابات المحيرة، كنت دقيقاً جداً في محاولة الحصول على توضيح لهذه النقطة، فقمت بمناقشة الأمر كقضية جانبية كلما أمكن. وكنت أضع السؤال بشكل تجريدي وأناقشه مراراً في أمثلة ملموسة، بوضع أية حالة حمل خاصة، سواء سابقة أو حالية، كموضوع للحديث.

الحالات التي كانت فيها المرأة الحامل غير متزوجة، كانت حاسمة وهامة بشكل خاص[86]. فعندما كنت أسأل عن والد الطفل غير الشرعي، كنت أتلقى جواباً واحداً مفاده أن ليس له أب، لأن الفتاة لم تكن متزوجة، وعندها كنت أسأل وبكلمات بسيطة تماماً، ومن هو الأب الفيزيولوجي؟ فلا يفهم سؤالي، وحين يناقش الموضوع أكثر من ذلك، ويطرح السؤال بهذه الصيغة. "هناك فتيات غير متزوجات كثيرات، فلماذا أنجبت هذه الفتاة طفلاً بينما لم تنجب الأخريات؟ كانت الإجابة: "بأن البالوما أعطتها هذا الطفل". فكانت تحيرني من جديد الإشارات إلى القول: أن فتاة غير متزوجة قد تعرضت بشكل خاص إلى خطر محاولة قامت بها بالوما وهذه الفتاة قليلة العفة. وتعتبر الفتيات هذه الولادة أفضل تحذير مباشر لتجنب التعرض للبالوما وذلك بتجنب الاستحمام في المد... الخ. أفضل من أن يقعن ـ بشكل غير مباشر ـ تحت الشك بعفتهن.

الأطفال اللا شرعيون، أو وفقاً لأفكار الـ(الكيراوانيين)، الأطفال دون آباء، يعاملون مع أمهاتهم بانتقاص. وأتذكر أمثلة عديدة يلاحظ فيها عدم الرغبة بهذه الفتيات، لأنهن قد ولدن أطفالاً خارج إطار الزواج الشرعي لأنهن لسن جيدات. وإذا سألت لِمَ هذه الحالة سيئة؟ تتلقى الجواب ذاته، "لأنه ليس هناك أب، لا يوجد رجل يتلقاه بين ذراعيه" (Gola Taitala aikupoi) وهكذا فمترجمي (Gomaia) قام بحيلة ـ كما هي العادة قبل الزواج ـ مع فتاة تدعى (Ilamueria) من قرية مجاورة، وكان يريد الزواج منها. فعندما ولدت طفلاً قام بالزواج من غيرها. وحين سألته لماذا لم يتزوج حبيبته السابقة، أجاب "لقد ولدت طفلاً وهذا أمر سيء للغاية". مع أنه كان متأكداً من أنها لم تخنه أبداً خلال فترة "خطبتهما" (صبايا كيريوينا كن ضحية حيل كهذه)، لم يكن لدى Gomaia أية فكرة عن مسألة أبوة الطفل. ولو كان لديه فكرة لقام بالاعتراف بأبوته للطفل، لكن كان يعتقد بأنه لم يقم سوى باتصال جنسي مع الأم. وأن تلك الولادة في الحقيقة، قد حدثت في الوقت غير المناسب، وكان ذلك كافياً كي يؤثر عليه. هذا يعني أن أية فتاة أصبحت أماً ستجد صعوبة بالغة في الزواج فيما بعد. ولقد تزوجت خلال إقامتي في omarakana فتاتان مماثلتان دون أي تعليق. لا وجود لفتيات في ما يسمى سن الزواج (25 ـ 45 سنة) غير متزوجات، وعندما سألت فيما إذا قد تبقى فتاة عازبة لأنها قد أنجبت طفلاً قبل الزواج، كانت الإجابة بالنفي القاطع. يجب أن يبقى في الذهن كل ما قيل سابقاً عن البالوما التي تجلب طفلاً وكل الوقائع الواردة في هذا الخصوص أيضاً.

عندما طرحت بشكل مباشر المنظور الجنيني للمسألة، بدلاً من مجرد السؤال عن سبب الحمل، وجدت أن الأهلين جاهلون تماماً بالعملية التي قدمتها. ولم يتجاوبوا أبداً مع ما قدمته من تشبيه بالبذرة التي تزرع في التربة فينمو النبات منها. وقد كانوا مندهشين حقاً. وسألوا فيما إذا كانت "هذه طريقة الرجل الأبيض للقيام بذلك". وكانوا متأكدين تماماً من أن هذه لم تكن هي "العادة" في (كيريوينا). فالسائل المنوي (momana) يخدم فقط أهداف اللذة والتشحيم، وإنه

لمن المميز أن الكلمة (momana) تعني الإفراز الذكري والأنثوي على حد سواء. ولم تكن لديهم أدنى فكرة عن أية خواص أخرى لذلك السائل. وهكذا فإن أي قول عن نسب أو قرابة أبوية مفهومة، كرابط بين بنية جسد الأبن والأب، هو قول غريب تماماً عن عقل البدائي.

يمكن أن يضاف إلى الحالة التي ذكرت آنفاً حالة البدائي الذي لم يتمكن من فهم سؤال: من هو والد طفل المرأة غير المتزوجة؟ إليك مثالين آخرين عن نسوة متزوجات، عندما سألت محدثي عما سيحدث إذا حملت امرأة أثناء غياب زوجها، وافق الجميع بهدوء على أن حالات كهذه قد تقع، دون أن يكون هناك مشكلة مطلقاً بسببها. قال أحدهم (لم أدون اسمه ولا أذكره) متطوعاً عن حالة وقعت له. حين ذهب إلى samanai[87] مع سيده الأبيض، وبقي فيها مدة سنة، وخلال هذه السنة حملت زوجته ووضعت طفلاً. وحين عاد إلى القرية ووجد الطفل، كان كل شيء على ما يرام.

بعد استفسار أكثر، توصلت إلى الاستنتاج بأن الرجل غاب مدة 8 ـ 10 أشهر، ولذلك لم تكن هناك ضرورة ملحة لأن يشك في فضيلة زوجته. لكن الأمر البارز، أن الرجل لم يكن لديه أدنى ميل لأن يعد الأشهر القمرية لفترة غيابه، لذلك قال بأنه غاب مدة سنة دون أدنى اهتمام. وهذا الرجل كان ذكياً، إذ أمضى مع الرجل الأبيض (كدليل) فترة طويلة دون أن يهاب أو أن يبدو في وضع تتحكم فيه زوجته.

عندما ذكرت الأمر هذا في حضرة رجال قلائل من البيض المقيمين في تروبرياند قام السيد Camenon وهو مزارع في kitava برواية حالة أذهلته أثناء حدوثها لأنه لم يكن لديه أية فكرة عن جهل المواطن بالتلقيح. غاب أحد المواطنين من kitava لمدة سنتين كدليل لرجل أبيض في جزيرة وود لارك وحين عاد وجد طفلاً مولوداً قبل شهرين من عودته. فتبنى الطفل مبتهجاً على أنه ابنه ولم يفهم أية إشارة أو لمزة من الإشارات واللمزات التي أبداها بعض الرجال البيض، عندما سألوه: أما كان من الأفضل أن تتبرأ من الطفل؟ أو على الأقل أن تترك زوجتك؟ فقد وجد أمر الحمل الذي تم لزوجته بعد مغادرته بسنة أمراً عادياً دون أدنى شك أو إيحاء. وهناك مثالان مذهلان أحدهما في مذكراتي، لكنني أجد أمامي كمية لا بأس بها من الشواهد التفصيلية المستمدة من سرد لحقائق أقل دقة، وأمثلة ناقشتها مع مخبري المستقلين.

أخيراً، فالأفكار المتعلقة بصلة الأب والطفل، كما يفهمها الأهلون تحوم حول الموضوع. إن لديهم نوعاًواحداً من القرابة فقط، هي القرابة الأنثوية (veiola) وتعني هذه الكلمة القرابة التي من جهة الأم و لا تتضمن أية علاقة بين الأب وأطفاله ولا بين أي من القرابة الأبوية. غالباً عندما كنت أتقصى عن العادات وأساسها الاجتماعي، كنت أتلقى الإجابة: "أوه .. الأب لا يمارسها لأنه ليس (veiola) للأطفال" والفكرة التي تستند إليها القرابة الأمومية هي الجسد المشترك. وفي جميع المسائل الاجتماعية (القانونية، والاقتصادية، والطقسية، قرابة الأخوة هي الأقرب، والأكثر حميمية "لأنهم مكونون من نفس الجسد، نفس المرأة ولدتهم". وهكذا فإن خط التمايز بين

القرابة الأمومية(veiola)وبين القرابة الأبوية (كمفهوم عام وككلمة ليست موجودة بالنسبة للمواطن) تماثل التقسيم بين أولئك الناس الذين هم من نفس الجسد وبين الذين ليسوا كذلك (مشابه تماماً، دون شك، لقرابتنا).

لكن بالرغم من كل هذا، فإن بما يتصل بالتفاصيل الدقيقة للحياة اليومية، والحقوق والامتيازات المتنوعة يقف الأب في صلة حميمة للغاية مع طفله. وهكذا يتمتع الأطفال بعضوية مجتمع قرية أبيهم، مع أن قريتهم الحقيقية هي قرية أمهم. وفي مسائل الأرث، يتمتع الأطفال بامتيازات عديدة يمنحهم إياها الأب، وأهم هذه المسائل، ما يتعلق بإرث السحر، وأنفس السلع. وهكذا غالباً، وعلى الأخص في حالات كالتي ذكرت سابقاً (في الفصل الخامس)، عندما يكون الأب قادراً على القيام بذلك قانونياً فإنه سيترك سحره إلى ابنه بدل أن يتركه إلى أخيه أو ابن أخته. والملاحظ أن الأب ميال عاطفياً بشكل دائم، إلى ترك أكبر قسط لأطفاله، ويفعل ذلك عندما يستطيع.

توريث السحر من الأب إلى ابنه يظهر إحدى الخصائص، إنه يعطى ولا يباع. فالسحر يجب أن ينقل خلال حياة المورث، وبالطبع صيغ السحر وممارساته يجب أن تعلم. إعطاء السحر لرجل من الأقرباء الأموميين (vieola)، الأخ الأصغر، أو ابن الأخت، فإنه يجب دفع مقابل في هذه الحالة، ويجب أن يكون هذا المقابل لا بأس به ويسمى المقابل المدفوع (pokala). أما تلقين السحر للابن فيتم دون أي مقابل مهما كان. هذه سمة من السمات المحيرة العديدة في العادات البدائية،وهي محيرة للغاية، لأن الحق في السحر هو للأقارب الأموميين وليس للأبن أي حق، وفي ظروف محددة، يحرم أصحاب الامتياز منه ويعطى للابن بشكل مجاني، في حين يمنح لأصحاب الإمتياز مقابل ثمن باهظ.

لتناول شروحات أخرى سأورد ببساطة إجابة المواطن على هذه المسألة المحيرة (رأى محدثّي، التناقض بوضوح تام، وفهموا تماماً سبب حيرتي). قالوا: "يعطي الرجل السحر إلى أطفال زوجته، لأنه يعاشرها، يمتلكها، وهي تفعل له جميع ما يتوجب على زوجة أن تفعل لزوجها. وأي شيء يفعله من أجل الطفل هو مقابل (maqula) لما تلقاه منها". هذه الإجابة هي مجرد رأي محدثي فقط، وهي تختصر الإجابات المتماثلة التي كانت تقدم إلي كلما ناقشت هذه المسألة. وهكذا في عقل المواطن، العلاقة الحميمة بين الزوج والزوجة، هي وليست أية فكرة مهما تكن ضعيفة أو بعيدة، عن أبوة جسدية، سبب كل ما يفعله الرجل من أجل أطفاله. ويجب أن يفهم أن الأبوة الاجتماعية وليس الفيزيولوجية (جميع الروابط العاطفية والقانونية والاقتصادية) هي نتيجة لما يتوجب على الرجل تجاه زوجته، وأن الأبوة الفيزيولوجية غير موجودة في عقول الأهلين.

دعنا الآن نبدأ مناقشة النقطة الثانية في التفريق الذي أقمناه آنفاً: وهو الأفكار الغامضة عن العلاقة القائمة بين الاتصال الجنسي والحمل. لقد ذكرت فيما ورد آنفاً أن الأجوبة التي تلقيتها عن سبب الحمل كانت محيرة بالتأكيد. فالمعاشرة هي أيضاً السبب في ظهور الأطفال وهو

تأكيد يسير بشكل مواز للرأي الأساسي القائل بأن البالوما أو تناسخ الـ waiwaia هما السبب الحقيقي.

التأكيد المزعوم كان غاية في التشوش، وبالحقيقة كان مظللاً بالرأي الأساسي، لدرجة أنني في البداية لاحظت الرأي الثاني، وكنت مقتنعاً بأنني حصلت على هذه المعلومة بيسر تام، ولن يكون هناك صعوبات يتوجب إزالتها. وعندما كنت راضياً تماماً بعد أن سويت المسألة وتحريتها، دفعتني غريزة الحصافة المحضة لأن أتلقى عندها صدمة قاسية حيث وجدت أن هناك خطأ في أسس بنياني الذي بدا مهدداً بالتداعي التام. أتذكر حينها أنني أخبرت عن امرأة شابة متقلبة جداً تدعى Iakalusa من kasania "شهوانية جداً" قد أنجبت طفلاً "sene nahuhaita loge ivalulu gudli" وبالتمحيص أكثر في هذه الجملة المحيرة وجدت ودون شك، أن من المحتمل جداً أن تلد فتاة ذات سلوك خليع جداً طفلاً، ولا يمكن أن يتم الحمل دون اتصال جنسي. بدت المعرفة هنا كاملة مثلما كان الجهل سابقاً مطبقاً، ويبدو الرجال أنفسهم قادرين علي قبول رأيين متناقضين بالتناوب. ناقشت المسألة بأكثر ما أستطيعه من قدر، وبدا لي أن إجابة الأهلين بنعم أو لا ترتبط بمعرفة أو جهل موضوع المعالجة. لقد احتاروا لإصراري (وأعترف خجلاً) لفقدان صبري، ولم أستطع شرح صعوبة :موقفي لهم، مع أنه قد بدا لي أنني أشرت إلى التناقض بشكل مباشر. وحاولت أن أجعلهم يقارنون الحيوانات بالبشر، وسألتهم فيما إذا كان هناك أي شيء كبالوما، يجلب الخنازير الصغار إلى أمهاتها. فقالوا عن الخنازير: (إنها تتصل جنسياً، وعلى الفور تلد الأنثى) "maka takidivdulu minana Ikaitasiikaitosi" إذن لدينا هنا اتصال جنسي يكشف عن ula،u الحمل.

بدا لي لفترة من الزمن أن لا أمل في حل تناقضات وغوامض هذه المعلومات وكنت في مأزق مغلق يائس من تلك المآزق التي يصادفها الباحث في ميدان العمل الإثنوغرافي، عندما يبدأ بالشك بأن المواطنين غير موثوقين، وأنهم يروون الحكايات لهدف ما، أو أن على المرء أن يتعامل مع مجموعتين من المعلومات، إحداهما مشوهة بتأثير الرجل الأبيض. وفي هذه الحالة كما في معظم الحالات، حقيقة، لم يكن لصعوباتي أسباب مماثلة.

الصدمة الأخيرة التي تلقتها آرائي عن "الجهل البدائي" المبنية بثقة، زعزعت استقرار بناء هذه الآراء. الحلقة cyclus الميثولوجية التي دونتها حول البطل Tudava تبدأ بمولده: كانت أمه Mifigis و Bulutukua المرأة الوحيدة من بين جميع سكان قرية laba,i التي بقيت على الجزيرة. فقد هرب الجميع خوفاً من الغول Dokonikon الذي كان يأكل البشر، وقد أتى على نصف سكان كيريوينا تقريباً. هذه الأم تركت مع أبنائها لتعيش وحيدة في كهف raiboag في bologu. نامت الأم ذات يوم في الكهف، وكان الماء يقطر من النوازل الكلسية ويسقط على فرجها، ففتح الممر، فولدت بعد أن حملت، على التوالي: سمكة تدعى bologu وخنزير يدعى Kuebila عند جذع شجرة (ذات أوراق عطرية يحبها المواطنون ويستخدمونها كزينة لهم)

وسمكة أخرى تدعى (kalala سبق ذكرها في القسم الخامس) والببغاء (katakela) والببغاء الآخر karaga والطير sileuaikua وكلب ukuia،ka وأخيراً وضعت Tudava. وكان دافع التلقيح الاصطناعي في هذه القصة غاية في الإذهال. فكيف كان ممكناً وجود موضوع، هو بقية جهل سابق، بين أناس لا يزال جهلهم به مطبقاً؟ وكيف أن تلك المرأة التي في الأسطورة قد أنجبت أطفالاً متعاقبين ولم تتعرض إلا مرة واحدة فقط للماء المتساقط قطرات من النوازل الكلسية؟هذان سؤالان محيران بالنسبة لي، وقد طرحتهما على الأهلين آملاً الحصول على بعض الضوء، وبعض الأمل في النجاح.

على أية حال فقد كوفئت ونلت حلاً نهائياً وواضحاً لمصاعبي، حلاً تعرض لسلسلة اختبارات حصيفة تلت، بعد أن حاولت مع أفضل ما لدي من محدثين واحداً تلو آخر. وإليك رأيهم في المسألة: امرأة عذراء (na; nakapatu بادئة تعني أنثى و kapayu تعني مغلقة) لا تستطيع أن تلد طفلاً، ولا تستطيع الحمل كذلك، لأنه لا يستطيع شيء الدخول إلى فرجها أو الخروج منه. يجب أن تفتح، أو تثقب (idasi هي الكلمة المستخدمة لتصف فعل قطرات الماء بـ Bulutukua). وهكذا فإن مهبل امرأة قامت باتصالات جنسية كثيرة سيغدو مفتوحاً أكثر ليدخل طفل الروح إليه بسهولة. والمرأة التي تحافظ على عفافها تماماً ستكون فرصها في الحمل أقل بكثير. والجماع الجنسي غير ضروري أبداً إلا من أجل وظيفته الميكانيكية. ويمكن استخدام أية طريقة أخرى في حالة إهمال لتوسيع الممر. وحين يختار الطفل الروح الدخول، أو أن تختار البالوما وضع Waiwaia ستغدو المرأة حاملاً. كذلك قمت بتسوية دون أدنى شك من محدثيّ، في حالة Tilapo,i المرأة التي تعيش في kabulula القرية القريبة جداً لـ omarakana: إنها نصف عمياء، وبلهاء تقريباً، ساذجة جداً لدرجة أنه لن يخطر ببال أحد إقامة اتصال جنسي معها. وهي في الحقيقة، موضوع مفضل لنوع من النوادر التي تدور حول افتراض قيام شخص ما بالاتصال بها، وهي نوادر يتم التلذذ بها، وإعادتها، لدرجة أن عبارة (kuoifilapo,i ذو علاقة مع Tilapo,i) أصبحت عبارة هزء وسخرية. وعلى أية حال، وبالرغم من حقيقة الاعتقاد بعدم تعرضها لأي اتصال، فقد ولدت طفلاً ذات يوم، وتوفي هذا الطفل بعد ولادته. هناك مثال، مع أنه أكثر إدهاشاً، يدور حول امرأة أخرى من siaketa. علمت أنها ساذجة جداً لدرجة أن أي شخص يتهم بممارسة الجنس معها سينتحر. ومع ذلك كان لدى هذه المرأة، لا اقل من خمسة أطفال. ويشرح الأمر في كلتا الحالتين، على أن الحمل قد وقع بعد توسيع الفرج باللعب بالإصبع. وكان محدثيَّ يعالجون الموضوع بتلذذ، شارحين لي جميع تفاصيل العملية بالرسم والنقش. ولم يترك وصفهم أدنى شك، حول إيمانهم الصادق في إمكانية حمل النساء دون اتصال جنسي.

وهكذا فقد اتضح لي الفارق الرئيسي بين فكرة العمل الميكانيكي للاتصال، الذي يشمل جميع الأهلين الذين يعرفون الظروف الطبيعية للحمل، وبين معرفة التلقيح ودور الرجل في خلق

الحياة الجديدة في رحم الأم، وهي حقيقة ليس لدى الأهلين أدنى فكرة عنها. هذا التفريق تسبب في وجود اللغز القائم في أسطورة Bulutukua حيث يتوجب فتح المرأة، وحالما يتم ذلك، تمكنت من ولادة مجموعة كاملة من الأطفال، بشكل متعاقب، دون الضرورة إلى أية حادثة فيزيولوجية جديدة. وهو أيضاً يتسبب في معرفة التلقيح الحيواني. في حالة الحيوانات، والحيوانات الداجنة كالخنزير والكلب بأقصى وضوح في تصور المواطن للكون - لا يعرف الأهلون شيئاً عن حياة ما بعد موتها أو وجود روحي لها. وإن يسألوا عن وجود بالوما حيوانية قد يجيب واحدهم مباشرة بنعم أو لا، لكن إجابته ستعبر عن رأي مرتجل وليس عن رأي تراثي. وهكذا في حالة الحيوانات يتم تجاهل مشكلة وجود تناسخ أو تكوين حياة جديدة بكل بساطة. ومن جهة أخرى، فإن الجانب الفيزيولوجي معروف جيداً. وعندما تسأل عن تناسل الحيوانات فإنك ستلقى جواباً يؤكد ضرورة وجود شروط فيزيولوجية، لكن الجانب الآخر - المشكلة الحقيقية لكيفية خلق حياة في الرحم - يتم تجاهله ببساطة. فليس من المستحسن القلق حول هذا الأمر، لأن المواطن لا يتجشم أبداً عناء نقل معتقداته بشكل متسق إلى الميادين التي لا تنتمي إليها هذه المعتقدات بشكل طبيعي. فهو لا يفكر في مسائل تخص حياة ما بعد الموت بالنسبة للحيوانات وليس لديه أفكار حول دخولها هذا العالم. فهذه المسائل محلولة فيما يخص الإنسان، والإنسان هو ميدانها المناسب، ويجب أن لا تمتد إلى ما عدا ذلك. وحتى في الأديان غير الهمجية مسائل كهذه (الروح الحيوانية، وخلود الحيوانات) محيرة جداً والإجابات عليها ليست أكثر اتساقاً من إجابات papuan.

في الختام يمكن القول من جديد، بأن تلك المعرفة التي لدى الأهلين عن هذه المسألة ليس لها أهمية سوسيولوجية، وأنها لا تؤثر على مواضيع القرابة عند المواطن، ولا تؤثر على سلوكه في مسائل الجنس. يبدو من الضروري، نوعاً ما، القيام باستطراد عام أكثر في هذا الموضوع بعد أن تناولت مادة كيريوانا. كما هو معروف جيداً، أن أول من اكتشف الجهل بالأبوة الجسدية، هو السير "بالدوين سبنسر" والسيد "ف. غلين" بين قبيلة Arunta في وسط استراليا. ووجد بعد ذلك نفس حالة الأشياء، بين عدد كبير من القبائل في استراليا الوسطى، على أيدي المكتشفين الرواد، وعلى أيدي متعصبين آخرين. فقد شملت المنطقة المغطاة بالبحوث، عملياً، كل الجزء الأوسط والشمالي الشرقي من القارة الاسترالية، لأنها كانت لا تزال مفتوحة للبحث الأثنولوجي.

المسائل الجدلية الرئيسية التي أثيرت حول هذا الاكتشاف كانت: أولاً: هل هذا الجهل هو سمة تميز الثقافة الاسترالية أو حتى ثقافة Arunta؟. أم أنها حقيقة كونية موجودة وسط العديد من الأعراق الدنيا أو جميعها؟. ثانياً: هل حالة الجهل هذه بدائية، أي هل هي ببساطة ناتجة عن غياب المعرفة التي تعزى إلى ملاحظة واستدلال غير كافيين؟ أم أنها ظاهرة ثانوية تعزى إلى الغموض الذي تفرضه أفكار أرواحية على المعرفة البدائية[88]؟.

لولا رغبتي في إضافة بعض الحقائق المستمدة من عمل أجري خارج كيريوينا لما شاركت في الجدل حول هذه المسألة إطلاقاً. وهذه الحقائق تتألف بشكل جزئي من ملاحظات عامة استمدت من الميدان. ولها علاقة مباشرة بهذه المسائل. لذلك آمل أن يكون لي العذر في هذا الاستطراد، بدعوى أنه ليس تأملاً واسعاً في النقاط مثار الجدل، بقدر ما هو مادة إضافية لها علاقة بهذه المسائل.

قبل كل شيء، أريد أن أورد بضع ملاحظات من خارج كيريوينا، التي تبدو أنها توضح حالة جهل مماثلة للحالة الموجودة في تروبرياند، موجودة وسط إطار كبير من papuo ميلاينزيين في New Guinea. يكتب البروفسور seligman عن الـkoita "يقال إن عملاً جنسياً واحداً غير كاف لإنتاج حمل، وللتأكد من إنتاج حمل يجب أن تستمر المعالجة بشكل ثابت طيلة شهر(89)" لقد وجدت حالة مماثلة لهذه بين Mailu على الساحل الجنوبي من New Guinea: "العلاقة بين المعاشرة والحمل تبدو معروفة بين Mailu". لكن بالاستقصاء المباشر عن سبب الحمل، لم أتلق إجابات إيجابية مؤكدة. فالأهلون لا يفهمون بوضوح معنى العلاقة بين الحقيقتين... ومثلما وجد البروفسور Seligman وسط koita، وجدت الاعتقاد الراسخ بأن الاتصال الذي يؤدي إلى الحمل يجب أن يدوم شهراً أو أكثر، وأن اتصالاً جنسياً لمرة واحدة ليس كافياً لتحقيق الحمل(90).

إن أياً من هذين القولين ليس مؤكداً، وفي الحقيقة، لا يبدو أنهما يتضمنان جهلاً تاماً بالأبوة الجسدية، وبما أن أياً من الباحثين، لا يبدو أنه قد غاص في التفاصيل، فيمكن للمرء أن يشك بشكل أولي بأن البيانات تتضمن كفاءات أكثر. وفي الحقيقة، قد تمكنت من بحث المسألة خلال زيارتي الثانية إلى New Guinea، وأعلم أن عرضي حول Mailu غير مكتمل. فأثناء زيارتي إلى Mailu كنت محتاراً، نفس حيرتي في كيريوينا. ففي كيريوينا كان برفقتي صبيان من منطقة مجاورة (Mailu) وقد قدما لي نفس المعلومات كالتي جمعتها من كيريوينا بالضبط أي أنهما أكدا ضرورة الاتصال الجنسي قبل الحمل، لكنهما كانا جاهلين بالتلقيح تماماً. بينما حين أتصفح ملاحظاتي المدونة في صيف 1914 في Mailu وبعض الملاحظات التي أخذتها من Sinaugholo القبلية الوثيقة الصلة مع koita فإنني أرى أقوالاً حدثني بها الأهلون تتضمن فعلاً المعرفة الحقيقية لضرورة مرور المرأة بحياة جنسية قبل الحمل، وبالنسبة لجميع الأسئلة المباشرة عن وجود أي شيء في الاتصال الجنسي يسبب الحمل. كانت الأجوبة سلبية ولسوء الحظ، ولا في أي مكان آخر، لم أقم باستقصاء مباشر عن وجود معتقدات حول "وجود سبب خارق للطبيعة في الحمل". وقد أخبرني صبية Gadogado,a المنطقة القريبة من Mailu، أنه لا وجود لمعتقدات كهذه بينهم. وقولهم هذا، لا يمكن اعتباره نهائياً على أية حال، لكونهم قد قضوا معظم وقتهم في خدمة الرجل الأبيض، وأنهم قد لا يعرفون الكثير من المعرفة التراثية لقبيلتهم. وعلى أية حال، ما من شك في أن كلا، عرض البروفسور Seligman ومعلوماتي المستمدة من

Mailu، إذا ما طورت بمساعدة الرواة من المواطنين، فإنها ستعطي نتائج مماثلة للحقائق المتعلقة بجهل عملية التلقيح في كيريوينا.

جميع المواطنين في koita و Massim الجنوبي، من Godogado,o والـ Massim الشمالي من كيريوينا[91] يمثلون أصل السكان الميلانزيين papuo والكيروانيين وهم الأكثر تطوراً[92].

وجود جهل تام، من النوع نفسه الذي اكتشفه سنبر وغلين، وسط الـ papuo ميلانزيين الأكثر تطوراً، ووجوده المحتمل وسط جميع الـ papuo ميلانزيين، يبدو أنه يدل على مجال من الانتشار أوسع بكثير، وديمومة أطول بكثير، في المراحل الأعلى من التطور، أكثر مما يمكن افتراضه هنا. يجب أن نعيد التأكيد على أنه ما لم يكن البحث مفصلاً، وعلى الأخص، ما لم يؤخذ الفارق المذكور سابقاً بعين الاعتبار، سيكون هناك دائماً فرصة للفشل، أو العرض الخاطىء[93].

ننتقل إلى النقطة الجدلية الثانية، المذكورة آنفاً، فيما إذا كان الجهل المعني هو نتيجة ثانوية تفرضه أفكار أرواحية غامضة، السمة العامة لموقف العقل الكيرواني. ستؤكد الإجابة بالنفي على هذا السؤال. وقراءة العرض المفصل السابق من وجهة النظر هذه، ربما تصبح مقنعة بما فيه الكفاية. لكن إيراد بعض الملاحظات الأخرى قد يضيف وزناً آخر لهذا العرض. بما يتعلق بهذا الموضوع، عقل المواطن خالٍ تماماً، ولا يبدو الأمر وكأن المرء وجد أفكاراً ظاهرة جداً حول التناسخ، تسير بالتوازي مع معرفة قليلة غامضة. ومع أن الأفكار والمعتقدات الخاصة بالتناسخ موجودة دون شك، إلا أنها ليست ذات أهمية اجتماعية بارزة، ولا تمثل مطلقاً الأولوية في مخزون الأفكار المعتقدية لدى المواطن. والأكثر من ذلك، يمكن المعرفة بشكل جيد أن العملية الفيزيولوجية، والدور الذي تلعبه البالوما موجودان جنباً إلى جنب، بالضبط كما توجد أفكار حول ضرورة المداعبة الميكانيكية للفرج جنباً إلى جنب مع فعل الروح. أو كما في مسائل لا تحصى، يعرف المواطن تسلسل الأحداث الطبيعي والعقلي (بما تعنيانه لنا) ويعرف ترابطهما السببي، مع أنهما يسيران متوازيين في تسلسل وترابط سحري.

مشكلة الجهل بالتلقيح ليست متصلة بسيكولوجية المعتقد، بل بسيكولوجية المعرفة المبنية على الملاحظة. قد يُظلَّل، معتقد أو يُجعل غامضاً بمعتقد آخر، وعندما يتم القيام بملاحظة مادية، يتمسك الأهلون بالرابطة السببية، ولا يستطيع معتقد أو خرافة تعتيم هذه المعرفة، مع أنه يمكن أن يسير معها على التوازي. فسحر الحدائق لا يعتم بأي شكل من الأشكال على معرفة الأهلين السببية بضرورة التخلص المناسب من الشجيرات الضارة وتسميد الأرض بالرماد، وسقايتها... الخ. فكلتا مجموعتي الحقائق تسيران بشكل متوازٍ داخل عقله، دون أن تعتم إحداها على الأخرى بأي شكل من الأشكال.

في حالة جهل الأبوة الفيزيولوجية، نحن لا نتعامل مع حالة إيجابية للعقل، مع عقيدة تؤدي إلى ممارسات وشعائر وعادات، بل نتعامل فقط مع حالة سلبية، وهي غياب المعرفة. وغياب المعرفة

هذا لا يمكن أن ينتج عن معتقد إيجابي. وأية فجوة واسعة في المعرفة، وأي غياب للمعلومات، وأي نقص عام في الملاحظة، يوجد بين الشعوب البدائية، ويقدم دليلاً مناقضاً يجب اعتباره بدائياً.

قد نجادل كذلك، بأنه كان للبشرية معرفة بدائية بكبريت الشمع في الماضي، لكننا نقول بأن هذا قد طغى عليه لاحقاً الاستخدام الأكثر روعة وتعقيداً لطرق اشتعال احتكاكية أخرى.

لشرح جهل الأهلين بالأبوة الفيزيولوجية، بافتراض أنهم "لا يعرفونها"، سيبدو الأمر متأخراً أكثر من كونه محاولة جادة للوصول إلى أساس الأشياء. مع ذلك فالأشياء قد تبدو غاية في البساطة بالنسبة لأي إنسان يتوقف لحظة عن إدراك الصعوبات التي لا تقهر، تلك الصعوبات التي كان على المواطن "الفيلسوف الطبيعي" أن يتغلب عليها حتى يصل إلى أي شيء يقرب معرفته بعلم الجنين إلى معرفتنا. إن يدرك المرء مدى تعقيد هذه المعرفة، وكيف أننا لم نصل إليها إلا في وقت متأخر، سيكون من المخالف للطبيعة والعقل، افتراض وجود حتى أقل بصيص منها بين الأهلين. قد يبدو كل هذا مستحسناً، حتى لشخص يتناول هذا الموضوع من موقف تأملي فقط متسائلاً، ما هي وجهة نظر الأهلين المحتملة في هذه المسألة؟

هنا لدينا مؤلفون، بعد إيجاد هذه الحالة العقلية الإيجابية بين الأهلين، تلقوا الأخبار بالشك، ويحاولون فهم حالة المواطن العقلية بأقصى الطرق مراوغة. إن الطريق من الجهل المطلق إلى المعرفة الدقيقة طويل ويجب أن يقطع بشكل تدريجي. فما من شك في أن الكيروانيين قد خطوا خطوة على الطريق عندما تعرفوا على ضرورة الاتصال الجنسي كشرط أساسي للحمل، مع أن هذا التعرف قد قام به في الحقيقة ـ لربما بدرجة أقل من الوضوح ـ الـ Arunta في وسط استراليا، الذين وجد سبنسر وغلين عندهم فكرة أن الاتصال الجنسي، يحضر المرأة لاستقبال الطفل الروح.

هناك اعتبار آخر، طرحه بعض المؤلفين السابقين، ويبدو لي أنه يؤدي إلى نفس النقطة، والأكثر من ذلك، أنه بدا كذلك للعديد من محدثي البدائيين، وأقصد بهذا الاعتبار، أن أغلب الأجناس الهمجية قد بدأت الحياة الجنسية لديهم في وقت مبكر جداً، وهي تمارس بتركيز بالغ، بحيث يبدو أن الاتصال الجنسي بالنسبة إليهم، هو حقيقة نادرة وبارزة، مذهلة بتفردها، تجرهم للبحث عن النتائج. بل على العكس من ذلك فالحياة الجنسية تبدو لهم حالة عادية. وفي كيريوينا، يفترض أن الفتيات غير المتزوجات عموماً يمارسن الفجور كل ليلة تقريباً منذ السادسة من عمرهن. إن يكن الأمر كذلك أم لا، فهو غير هام، وما يهم فقط أن المواطن في كيريوينا يرى في الاتصال الجنسي حدثاً عادياً كالأكل والشرب أو النوم. فما الذي يدفع ملاحظة المواطن ليرى ما يلفت انتباهه إلى الرابطة الموجودة بين حدث يومي عادي من جهة، وبين حادثة فردية استثنائية من جهة أخرى؟ أنى له أن يعرف أن عملاً تمارسه المرأة بعدد مرات الأكل والشرب تقريباً، يسبب لها الحمل الذي يحدث مرتين أو ثلاثة طيلة حياتها؟ إنه لمن الأكيد أن اكتشاف

الرابطة بين حادثتين بارزتين تتم بسهولة. وأن نجد شيئاً ما غير عادي ناتجاً عن حادثة عادية تماماً، هذا الاكتشاف يتم بطريقة علمية وعقل علمي، بالإضافة إلى المقدرة على البحث وفرز الحقائق، وعزل العوامل الثانوية، والتجريب وفق ظروف محددة. ولو أعطي البدائيون شروطاً كهذه لكان من المحتمل أن يكتشفوا تلك الصلة السببية، لأن آلية عمل العقل البدائي تتم وفقاً لنفس مبادىء عقولنا. فمقدرته على الملاحظة حادة، وعندما يكون مهتماً، فهو لا يجهل مفهوم السبب والنتيجة[94]. ومفهوما (سبب ونتيجة) على الرغم من أنهما يبدوان في الشكل المتطور لهما، ضمن المجال التنظيمي والقانوني والعادي فإنهما في أصلهما السيكولوجي، دون شك يقعان ضمن مجال اللا قانوني، واللا منتظم، وغير العادي والمتفرد.

بعض من محدثَّي البدائيين أشاروا بوضوح بالغ إلى افتقار مناقشتي إلى الاتساق، عندما قلت بفجاجة، إن الذي ينتج الحمل ليس البالوما، بل يتسبب به شيء ما يشبه البذرة المرمية على التربة. وأذكر أنني كنت أمام تحد مباشر تقريباً، عندما سئلت عن التناقض، كيف أن ما يتكرر يومياً أو نحو ذلك، يؤدي إلى نتائج نادرة جداً.

تلخيصاً للموضوع، يبدو أنه ما من شك، إذا كنا منصفين تماماً في حديثنا عن بعض شروط "بدائية" العقل، فإن مسألة الجهل الذي أعنيه، هو شرط بدائي، وسيطرته وسط الميلانزيين New Guinea تبدو أنها تدل على حالة تدوم في صلب مراحل من التطور البشري أكثر بكثير مما بدا اعتقاده ممكناً على أساس مادة استرالية فقط.

إن بعض المعرفة لآلية العقل البدائي، والظروف التي كان عليه القيام بملاحظاته الخاصة بهذا الموضوع تحت وطأتها، يجب أن تقنع أي شخص، أنه ما كان بالإمكان لأية حالة أخرى أن توجد، وليس من الضروري لتوضيح هذه المسألة أن تجلب نظريات أو شروحات بعيدة عن الاحتمال.

هناك مجموعة أخرى من الحقائق إضافة إلى الحقائق الملموسة التي ذكرت آنفاً عن المعتقدات البدائية. وهذه المجموعة لا تقل أهمية عن ذلك، ويجب مناقشتها قبل أن نعتبر أن الموضوع الحالي قد وفى حقه. أعني بهذه الحقائق الإضافية، القوانين السوسيولوجية العامة التي لا بد من ضمها وتأطيرها في الميدان لكي يتمكن الملاحظ من فهم المادة التي تجلبها الملاحظة بشكل فوضوي وغير مفهوم، وتدوينها في شكل علمي مفيد. لقد وجدت افتقاراً إلى وضوح فلسفي في مسائل متعلقة بالعمل الميداني السوسيولوجي والأثنوغرافي، وكان معيقاً كبيراً في محاولاتي الأولى لملاحظة ووصف مؤسسات بدائية. وإنني أعتبر أن ذكر الصعوبات التي واجهتني في عملي، والطريقة التي حاولت بها التغلب على تلك الصعوبات أمر أساسي جداً.

وهكذا فإن إحدى القواعد الرئيسية التي بدأت بها عملي الميداني كانت "الجمع المحض للحقائق وفصل التفسيرات عنها". هذه القاعدة صحيحة تماماً، إذا فُهم من كلمة تفسيرات كل

التأملات الافتراضية حول الأصول.. الخ، وجميع التعميمات العجلى. فلولا شكل من أشكال التفسير، لما أمكن القيام بالملاحظة العلمية، أعني التفسير الذي يرى في التنوع اللا متناهي للحقائق قوانين عامة، والذي يخدم الأساسي دون سواه، والذي يصنف ويرتب الظواهر، ويضعها في علاقة تبادلية. دون تفسير كهذا، لا بد للعمل العلمي الميداني إلا أن ينزل إلى مستوى تجميع محض للحقائق، وفي أفضل حالاته قد يقدم نثريات دون ترابط داخلي. ولن يكون قادراً أبداً على رسم البنيان السوسيولوجي المجرد لشعب، أو يقدم وصفاً عضوياً لمعتقداته، أو أنه يستخلص من منظور بدائي صورة للعالم. فالطبيعة اللا عضوية، المفككة والمجزأة لمعظم المادة الأثنولوجية المعاصرة، تعزى إلى مذهب "الحقيقة المجردة". وكأن من الممكن أن تلف في ملاءة عدداً محدداً من "الحقائق كما تجدها"، وتعود بها جميعاً إلى الدارس في بيته ليبني عليها تعميماته وهياكله النظرية.

الحقيقة، إن إجراء كهذا مستحيل تماماً. حتى لو نهبت منطقة بجميع أشيائها المادية وعدت بها إلى موطنك دون أن تهتم اهتماماً بالغاً بوصف فائدتها بدقة ـ طريقة استخدمت منهجياً في بعض الممتلكات غير البريطانية في الباسيفيكي ـ كمجموعة في متحف، ستكون ذات قيمة علمية ضئيلة، لأنه ببساطة، يجب أن يجري الترتيب والتصنيف والتفسير ميدانياً بالرجوع إلى الكل العضوي للحياة الاجتماعية البدائية. ما هو مستحيل في الظواهر الأكثر "تبلوراً" لا يزال ممكناً قليلاً مع تلك الأشياء التي تطفو على سطح سلوك بدائي، أو تكمن في أعماق العقل البدائي، أو تدعم جزئياً في مؤسسات وطقوس بدائية. على الإنسان أن يواجه في الميدان فوضى من الحقائق، بعضها صغيرة جداً لدرجة تبدو معها أنها غير هامة، وحقائق أخرى تظهر كبيرة جداً لدرجة يصعب معها الإحاطة بها في لمحة تركيبية واحدة: وهي في هذا الشكل الخام ليست حقائق علمية على الإطلاق، إنها محيرة تماماً ولا يمكن تثبيتها إلا بالتفسير، والرصد، واستيعاب ما هو أساسي فيها وتثبيته. القوانين والتعميمات هي فقط حقائق علمية، والعمل الميداني يتكون فقط وحصراً في تفسير الحقيقة الاجتماعية المشوشة، بإخضاعها إلى قوانين عامة.

جميع الإحصائيات، كل مخطط قرية أو أرض، كل سلالة، كل وصف لطقس ـ في الواقع كل وثيقة أثنولوجية ـ هي بحد ذاتها تعميم، وأحياناً يكون تعميماً صعباً، لأن على المرء في كل حالة أن يكتشف ويصوغ القواعد أولاً، ماذا يحصي؟ وكيف يحصي؟ كل خطة يجب أن ترسم لتعبر عن ترتيبات سوسيولوجية أو اقتصادية. وكل سلالة يجب أن توضح علاقات القربى وسط شعب. وهذه الخطة ستكون قيمة فقط عندما تجمع كل الحقائق المتعلقة بشعب أيضاً. في كل طقس يجب أن يفرز العرضي عن الأساسي، والعناصر الثانوية عن العوامل الرئيسية، تلك التي تتنوع في كل أداء طقسي عن تلك الاعتيادية. قد يبدو كل هذا بديهياً، ومع ذلك فإن التشديد على الاحتفاظ "بالحقيقة المجردة فقط" لا يزال مستخدماً دائماً، كمبدأ موجه في جميع

التعليمات الخاصة بالعمل الميداني.

- VIII -

آراء عامة حول سوسيولوجيا المعتقد

لنعد من هذا الاستطراد، إلى الموضوع الرئيسي. أريد تقديم بعض القواعد السوسيولوجية العامة، التي كان علي أن أصوغها كي أعالج المشاكل المحددة والتناقض في المعلومات، كي أكون منصفاً تجاه تعقيد الحقائق. وفي الوقت ذاته قمت بتبسيط هذه القواعد، كي تقدم ملخصاً واضحاً. وما سيقال في هذا المكان ينطبق على كيريوينا لكنه لا ينطبق بالضرورة على أي من المناطق الأكبر الأخرى. وفقط تلك التعميمات السوسيولوجية التي لها علاقة مباشرة بالمعتقد، أو حتى وبشكل أخص بالمعتقدات الواردة في هذه المقالة، هي ما سوف يناقش هنا.

إن المبدأ العام، الأكثر أهمية والمتعلق بالمعتقد، الذي أجبرت على احترامه وأخذه بعين الاعتبار أثناء سير دراستي الميدانية هو التالي: أي معتقد، أو موضوع من التراث الشعبي ليس معلومة بسيطة يمكن أخذها من أي مصدر اعتباطي، أو من أي رواية عن طريقة المصادفة، ووضعها كبديهية يرسمها خط محيطي واحد، بل العكس من ذلك، إن كل معتقد هو ما انعكس في جميع عقول المجتمع المعني، وتبدى في ظواهر اجتماعية كثيرة. لذلك فهو معقد، وفي الحقيقة، موجود ضمن الحقيقة الاجتماعية بتنوع كبير. كثيراً ما يكون محيراً، مربكاً ومراوغاً. بكلمات أخرى، يوجد في المعتقد "بعد اجتماعي" ويجب دراسة هذا البعد بدقة، ويجب دراسة حركة المعتقد ضمن هذا البعد، يجب التحري عنه على ضوء النماذج المتنوعة للعقول والمؤسسات المتباينة التي يمكن تتبع أثره فيها. فمن غير العلمي تجاهل هذا البعد الاجتماعي والقفز فوق التنوع الذي يظهر به أي موضوع فولكلوري لجماعة اجتماعية، وكذلك ليس علمياً أن نعرف هذه الصعوبة، ثم نحلها بأن نفترض ببساطة أن تلك التنوعات ليست أساسية، وأن الأساسي فقط في العلم هو الذي يمكن صياغته في قوانين عامة.

تبدو الطريقة التي تصاغ فيها معلومات أثنولوجية حول معتقدات، حسب ما جرت العادة لحد ما، كهذه الصياغة: "يعتقد الأهلون بوجود سبع أرواح" أو: "في هذه القبيلة نجد أن الروح الشريرة تقتل الناس بين الشجيرات البرية"... الخ. أقوال كهذه هي زيف دون شك، أو ناقصة في أفضل حالاتها، لأنه لا يوجد أي اعتقاد أو فكرة كهذه عامة بين جميع البدائيين، فكل مجموعة لها أفكارها ومعتقداتها. زد على ذلك، أن المعتقدات والأفكار لا توجد في آراء أفراد

مجتمع ما مصوغة بشكل واع فقط، بل إنها مجسدة في مؤسسات اجتماعية، ويعبر عنها في سلوك خاص، ويجب استنباط الأفكار من كليهما. على أية حال، يبدو وبوضوح أن المسألة ليست بسيطة كما في الاستخدام الأثنولوجي لتفسيرات "ذات بعد واحد". كأن يمسك عالم الأثنوغرافيا أحد الرواة، ويصوغ من حديث معه رأي البدائي، ولنقل، ما يتعلق بما بعد الحياة، ثم يدون هذا الرأي الشخصي في صيغة الجمع، ونقرأ نحن "يعتقد البدائيون كذا وكذا". هذا هو ما أدعوه تفسيراً ذا "بعد واحد" لأنه يتجاهل الأبعاد الاجتماعية التي يجب دراسة المعتقد على ضوئها، كما يتجاهل التعقيد الأساسي للمعتقد وتعدديته[95].

بالطبع يمكن تجاهل هذه التعددية غالباً ولكن ليس دائماً بشكل من الأشكال. وإهمال هذه التعددية في التفاصيل من منظور أنها غير مهمة في الاتساق الذي يسود جميع المزايا الأساسية والرئيسية في معتقد ما. لكن هذه المسألة يجب دراستها، واستخدام قواعد منهجية لتبسيط هذا التنوع وتوحيد تعددية الحقائق. يجب إهمال أي إجراء اعتباطي، لأنه غير علمي - مع ذلك - وحسب ما أعلم، لم يقم أي باحث ميداني وحتى أكثرهم شهرة، ببذل أية محاولة لاكتشاف وإرساء قواعد منهجية كتلك. لذلك يجب التساهل مع الملاحظات التالية، لأنها مجرد محاولة - دون عون - لاقتراح بعض علاقات هامة. وهي تستحق التسامح أيضاً، كونها نتيجة خبرات حقيقية، ومصاعب تمت مواجهتها في الميدان، فإن يكن هناك بعض النقص في الاتساق والسلاسة فيما تم شرحه من معتقدات، وإن تدفع صعوبات الملاحظ إلى التراخي لحد ما، فيجب أن يعذر لنفس السبب. لقد حاولت أن أبين بأقصى درجة ممكنة من البساطة "البعد الاجتماعي" في مملكة المعتقد، وألا أخفي الصعوبات الناجمة عن وجود التنوع في آراء البدائي، وأن أبين ضرورة وضعي في الاعتبار باستمرار، كلاً من المؤسسات الاجتماعية، والتفسير البدائي، بالإضافة إلى سلوك البدائيين، لكشف حقيقة اجتماعية، بحقائق سيكولوجية، والعكس بالعكس.

دعنا الآن نبدأ في إرساء القواعد التي تسمح لنا بتقليل تعددية مظاهر معتقد ما إلى حقائق أبسط. ولنبدأ بالقول الذي تكرر عدة مرات، وخاصة ، أن الحقائق الخام، تمثل فوضى من التنوع والتعددية. بسهولة يمكن العثور على أمثلة بين ما قدمناه من مادة في هذه المقالة، وستسمح هذه الأمثلة بتوضيح النقاش وجعله ملموساً. إذن لنبدأ بما يقابل هذه المسألة من معتقدات، "كيف يتخيل الأهلون عودة البالوما ؟" لقد طرحت هذا السؤال في صياغة وافية حقاً، على سلسلة من محدثي. كانت الإجابات في المقام الأول، مجزأة دائماً حيث يخبرك المواطن عن جانب غالباً ما يكون لا علاقة له بالسؤال، إذ يتوقف ذلك على ما أوحى به سؤالك لعقله في نفس اللحظة. ولن يفعل "إنسان متحضر" غير ذلك إذ كان غير مدرب. وبالإضافة إلى كون السؤال مجتزأ (وهذا يمكن معالجته بتكرار السؤال واستخدام ما يقوله محدث لسد ثغرة محدث آخر)، فقد كانت الإجابات أحياناً كثيرة، متناقضة وغير كافية، بشكل يدعو للقنوط. لقد كانت غير كافية لأن بعض الرواة كانوا غير قادرين على استيعاب السؤال، أو على أية حال، لم يكن باستطاعتهم

وصف حقيقة معقدة بسبب مستواهم العقلي، مع أن آخرين كانوا أذكياء بشكل مدهش، وقادرين على فهم مرمى الباحث الأثنولوجي تقريباً. ما الذي كان علي فعله ؟ أألفق نوعاً من رأي "وسط" ؟ لقد بدت درجة الاعتباطية كبيرة. والأكثر من ذلك ، كان واضحاً أن الآراء هي جزء صغير فقط من المعلومات المتوفرة فجميع الناس حتى أولئك الذين لم يكونوا قادرين على قول ما في أفكارهم حول عودة البالوما، أو ما يحسونه تجاهها، كان سلوكهم تجاه البالوما لا يختلف عن سلوك الآخرين، وكانوا يلتزمون بالقواعد التقليدية المعينة، ويمتثلون لشعائر محددة في رد فعل عاطفي.

هكذا في البحث عن إجابة للسؤال السابق أو أي سؤال آخر حول معتقد أو سلوك كنت مدفوعاً للبحث عن الإجابة في العادات المقابلة. وكان لا بد من تسجيل الفارق بين الرأي الشخصي والمعلومات المجمعة عن طريق توجيه أسئلة إلى المحدثين، والممارسات الطقسية، كمبدأ أول . وسيتذكر القارئ بعضاً من العقائد الدوغمائية التي وردت آنفاً، فقد وجدتها معبراً عنها في ممارسات تراثية تقليدية. وهكذا فان الاعتقاد العام بعودة البالوما، يتجسد في الواقعة الكبيرة "الميلامالا" ذاتها. ان عرض النفائس ioiova، وتشييد مصاطب خاصة (Tokaikaya) وعرض الطعام على Laloogua، كلها ممارسات تعبر عن وجود البالوما في القرية، وعن الجهود المبذولة لإرضائها لتقوم بشيء ما لصالحهم. وتدل هدايا الطعام (bubualu، a silakutuva)على مشاركةأكثر حميمية حتى في حياة القرية من قبل البالوما. والأحلام التي تسبق غالباً هذه القرابين هي مظاهر عادات مقدسة، لأنها تتصل بهذه القرابين الطقوسية. إنها تقيم مشاركة بين البالوما والأحياء، مشاركة شخصية بشكل ما، وهي أكثر تميزاً بالتأكيد.

سيتمكن القارئ بسهولة من زيادة عدد هذه الأمثلة بذكر العلاقة بين الاعتقاد بـ (Topileta) والأجر الذي يدفع له، أو ذكر النفائس التي توضع حول الجثمان قبل الدفن، والمعتقدات المجسدة في الـ ioba الخ...

توجد بالإضافة إلى المعتقدات المعبر عنها في الطقوس التراثية معتقدات مجسدة في صيغ سحرية. وهذه الصيغ يثبتها التراث كما يثبت العادات بالتحديد. وهي كوثائق أكثر دقة من العادات، لأنها لا تسمح بأية تغييرات إن ما ورد آنفاً من صيغ سحرية هي مجرد أجزاء صغيرة، ومع ذلك، حتى هذه الصيغ تخدم كمثال على حقيقة أن التعبير عن المعتقدات في تعويذات ممكن دون شك، حيث تكمن الحقائق في التعويذات. إن أية صيغة سحرية يرافقها طقس، تعبر عن معتقدات محددة ومفصلة وملموسة. وهكذا عندما يضع الساحر جذر نبات درني على الحجر في طقس الحديقة السابق الذكر كي يزيد من نمو المحاصيل، تحدد ـ التعويذة التي يرددها تعليقاً على هذا العمل ووصفاً له ـ معتقدات موثوق بهادون شك. الاعتقاد بقدسية النبات المعني (معلوماتنا هنا تؤيدها المحرمات التي يحاط بها ذلك النبات) يؤكد وجود صلة بين جذر النبات الدرني الموضوع فوق الحجر المقدس وبين الدرنيات الموجودة في الحديقة ... الخ. وهناك

معتقدات أخرى أكثر عمومية، مجسدة ومعبر عنها في بعض الصيغ التي وردت سابقاً. وهكذا فالاعتقاد السائد بعون تقدمه البالوما السلفية معايَرٌ بالتعويذات التي يوجه الابتهال بواسطتها إلى البالوما، وبالطقوس المرافقة التي تتلقى البالوما من خلالها الـ .(ula, ula)

بعض التعويذات السحرية ـ كما هو مذكور سابقاً ـ مبنية على أساطير معينة، وتفاصيل هذه الأساطير تظهر في الصيغ السحرية. أساطير كهذه، والأسطورة بشكل عام، يجب أن توضع إلى جانب التعويذات السحرية كتعبيرات ثابتة عن المعتقد التراثي. ويكمن تقديم تعريف أولي للأسطورة، هذا التعريف لا يسري مفعوله إلا على المادة الكيريونية ويمكن قبوله كمعيار، والتعريف هو : إن الاسطورة مادة تراثية، تشرح ملامح سوسيولوجية أساسية (مثلاً : الأساطير التي تشرح التقسيم إلى عشائر وعشائر فرعية) ترجع إلى أشخاص أنجزوا أعمالاً بارزة، وهناك إيمان ضمني بوجودهم في الماضي. وإن آثار هذا الوجود القديم لا تزال واضحة في مناطق متنوعة تذكر به (كلب متحجر، طعام تحول إلى حجر، كهف عظمي حيث عاش فيه الغول Dokonikan).. الخ). وتقف حقيقة الأشخاص الأسطوريين والأحداث الأسطورية، في مقارنةحية مع عدم حقيقية الحكايات العادية التي يحكى أغلبها. جميع المعتقدات المجسدة في تراث أسطوري يمكن افتراض عدم تغيرها، كتلك المجسدة في الصيغ السحرية. فالتراث الأسطوري، في الحقيقة، محدد للغاية،وتتفق جميع الروايات التي يقدمها مواطنون من أماكن مختلفة في (كيريويينا) (مواطنون من Luba) ومن (sinaketa) في جميع تفاصيلها.ـ زد على ذلك، لقد حصلت على رواية بعض الأساطير من حلقة (Tudava)خلال إقامة قصيرة في جزيرة (وودلارك) التي تبعد نحو ستين ميلاً إلى الشرق من جزر تروبرياند، وتنتمي إلى نفس المجموعة الإثنولوجية التي يسميها البروفسور (seligman الـ Massim) الشماليين. هذه الروايةتتفق في جميع ملامحها الأساسية مع الحقائق المستمدة من (كيريوينا).

تلخيصاً لهذة الاعتبارات جميعاً، يمكننا القول إن جميع المعتقدات يجب أن تعامل على أنها مواد ثابتة لا تتغير، كما هي متضمنة في العادات والتراث البدائيين. ويعتقد بها ويمارسها الجميع، لأن أعمال العادة لا تسمح بأية تنوعات فردية، وهذا الصنف من المعتقد معاير بتجسيداته الاجتماعية. ويمكن تسمية هذه التجسيدات، تعاليم المعتقد البدائي، أو المثل الاجتماعية لجماعة، كمفهوم مناقض للمثل الفردية[96].

يجب القيام بإضافة هامة أخرى كي يكتمل هذا العرض. موضوعات معتقد كهذا يمكن اعتبارها "مثلاً اجتماعية" لا لأنها مجسدة في مؤسسات بدائية فحسب بل لأنها مصاغة بكل وضوح من قبل البدائيين، ومعترف بوجودها في ذلك المكان. وهكذا يعترف المواطنون بوجود البالوما أثناء الميلامالا وبطردها في الـ Ioba ...الخ. يستطيع جميع الأكفاء تقديم إجابات جماعية في تفسير الطقوس السحرية. بالمقابل لا يستطيع المراقب أن يطمئن إلى صحة قراءة تفسيراته هو للعادات البدائية كما هي الحال في طرح الحداد الذي يحدث دوماً بعد "الايوبا"

مباشرة. ففي هذا الاعتقاد ينتظر الشخص رحيل "بالوما" المتوفى قبل خلع الحداد على الرغم من أن هذا الاعتقاد معبر عنه بشكل لا يدع مجالاً للشك لكن عدم موافقة الأهلين على هذا التفسير تجعل من غير الممكن اعتباره مثلاً اجتماعياً : أي كمعتقد معياري. فإذا لم يكن هذا الاعتقاد هو السبب في ممارسة تعود إلى صنف مختلف من المسائل فإنه يجب ألا ندحض أياً من الحالتين : حالة أن يصاغ معتقد في مجتمع بشكل شامل إضافة إلى تجسيده في مؤسسات، والأخرى أن يتم تجاهل معتقد ما مع أنه معبر عنه ظاهرياً في مؤسسة.

يسمح لنا هذا بصياغة تعريف لـ "مثل اجتماعي ما" : هو عقيدة معتقد مجسدة في مؤسسات أو نصوص تراثية صاغها الرأي الجماعي لجميع الرواة الاكفاء وكلمة أكفاء تعزل ببساطة جميع الأطفال الصغار، والأفراد غير الأذكياء ـ وهذه المثل الاجتماعية يمكن تناولها على أنها "ثوابت" المعتقد البدائي.

يقف إلى جانب المؤسسات الاجتماعية والتراث اللذين يجسدان ويعايران المعتقد عامل هام آخر، وهو على علاقة بالمعتقد، علاقة مشابهة لحد ما، وأعني بهذا العامل، سلوك البدائيين العام نحو غاية المعتقد. فسلوك الأهلين تجاه البالوما والكوسي، والـ mulukuausi، الذي وصف في ما سبق لإضاءة جوانب هامة من هذا المعتقد، وليعبر عن موقف الأهلين العاطفي تجاهه، هذا الجانب من المسألة مهم للغاية دون شك. فوصف أفكار الأهلين لشبح أو روح لا يكفي مطلقاً. وموضوعات معتقدية كهذه تثير ردود أفعال انفعالية ظاهرة. على المرء أن يبحث في المقام الأول عن الحقائق الموضوعية المقابلة لردود الأفعال العاطفية تلك. والحقائق الواردة سابقاًوالتي تتعلق بهذا الجانب من المعتقد غير كافية كما هي، ويظهر بوضوح، أنه بطريقة أكثر خبرة يمكن القيام ببحث منهجي منظم داخل الجانب العاطفي للمعتقد في خطوط على نفس القدر من الدقة التي تسمح بها الملاحظات الأنثولوجية.

يمكن وصف سلوك البدائيين بوضعهم تحت اختبارات معينة لكشف خوفهم من الأشباح، أو تقديرهم للأرواح ... الخ وعلي أن أعترف بأنه على الرغم من إدراكي لأهمية هذا الموضوع، وبينما كنت في الميدان، إلا أنني لم أجد الطريقة الصحيحة لمعالجة هذا الموضوع الصعب والجديد.لكنني الآن أرى وبوضوح، أنه لو كنت أكثر احتراساً تجاه الحقائق المتعلقة بهذا الجانب، لكنت استطعت تقديم حقائق أكثر موضوعية، وأكثر اقناعاً. وهكذا فإن الاختبارات التي أجريتها حول مشكلة الخوف لم تكن مفصلة ولا مدونة ضمن ملاحظاتي بشكل كاف ودقيق. من جديد ـ ومع أنني سأتذكر النبرة التي سمعتهم يتحدثون بها عن البالوما(كانت تنم عن عدم احترام) ـ أتذكر أيضاً بعض التعابير المميزة التي أذهلتني في حينها وكان علي تدوينها على الفور، ولكنني لم افعل. حين كنت أراقب سلوك المؤدين والمشاهدين في طقس سحري، كانت هناك بعض الوقائع الصغيرة تسم الإيقاع العام لموقف الأهلين، تلك الوقائع لا بد من تدوينها. لقد لاحظت جزئياً وقائع كهذه، لكن أعتقد أنني لاحظتها بشكل غير كاف، وقد ذكرت فقط عند

الحديث عن طقس (kamkokola) (لأنها لا علاقة لها، في الحقيقة، بموضوع الأرواح أو ما بعد الحياة الدنيا). على أية حال، فالحقيقة هي أن حتى هذا الجانب قد تم وضعه تحت الملاحظة عموماً، وهناك مادة مقارنة، أي أن الكمال في طريقة الملاحظة، أمر صعب للغاية.

إن الموقف الانفعالي الذي يميز المعتقد، ويعبر عنه السلوك، ليس عنصراً ثابتاً، إنه يختلف باختلاف الأفراد، وليس له مكانة موضوعية كما للمعتقدات المجسدة في مؤسسات. ومع ذلك يتم التعبير عنه بحقائق موضوعية يمكن تبيانها بشكل كمي تقريباً، كقياس كمية الحافز المطلوب، وطول الرحلة التي يجازف المواطن بالقيام بها وحيداً في ظروف تثير فيه الخوف. في كل مجتمع هناك أفراد أشجع من أفراد، أناس عاطفيون، وآخرون متحجرو القلب... الخ لكن تنوعات نماذج السلوك هي سمات لمجتمعات مختلفة، ويبدو أن ذكر نموذج السلوك يكفي ما دامت التنوعات هي ذاتها تقريباً في جميع المجتمعات، بالطبع إذا أمكن ذكر التنوعات سيكون ذلك أفضل.

كي أوضح الأمر بشكل ملموس وبأبسط مثال، فقد جربت مثال الخوف في منطقة أخرى في papua في Mailu على الساحل الجنوبي، فوجدت أن ليس هناك إغراء عادي، ولا أي عرض حتى لو كان كمية كبيرة من التبغ يدفع أي مواطن للسير وحيداً في الليل مسافة تبعد عن بصر القرية وسمعها. وكان هناك تفاوت على أية حال، فبعض الصبية وبعض الرجال لم يرغبوا القيام بالمغامرة حتى عند الغسق، بينما آخرون كانوا مستعدين للخروج ليلاً إلى مسافة ليست بعيدة مقابل سيجارة من التبغ. أما في (كيريوينا)، كما ذكرت سابقاً، فقد كان نوع السلوك مختلفاً تماماً. لقد كان الناس هنا متفاوتين في الشجاعة فبعضهم كان أكثر جبناً بكثير من بعضهم الآخر. وربما كان من الممكن التعبير عن هذا التفاوت بدقة أكثر، لكنني لست في موقع يدعوني إلى ذلك. وعلى أية حال فإن نماذج السلوك في Mailu يميز ما يقابله هناك من معتقدات بالمقارنة مع نموذج كيريوينا مثلاً، لذلك يبدو من المعقول معالجة عناصر معتقد معبر عنه بنماذج سلوكية مع إهمال التفاوت الفردي. في الحقيقة يبدو أن نماذج السلوك تتفاوت بشكل كبير في مجتمع بينما الفروقات الفردية تعطى نفس المجال. وهذا لا يعني أنه يتوجب تجاهل تلك الفوارق بل يمكن ذلك في التناول الأولي، دون أن يؤدي إلى الإقلال من صحة المعلومات من جراء نقصها.

دعنا ننتقل الآن إلى الصنف الأخير من المادة المتوجب دراستها لفهم معتقدات جماعة معينة، وهو الآراء الفردية، أو تفسيرات الوقائع، فهذه لا يمكن اعتبارها على أنها ثابتة، ولا يكفي وصفها بالدلالة على نموذجها فقط. السلوك المتعلق بالجانب الانفعالي للمعتقد يمكن وصفه بتبيان نموذجه، لأن الفروقات تتحرك ضمن حدود معينة موصوفة جيداً، أما طبيعة الإنسان العاطفية والغريزية فهي متسقة جداً، وبعيدة عن متناول يد المقيم، وتبقى الفروقات الفردية عملياً، هي نفسها في أي مجتمع بشري. في الجانب الثقافي المحض لمملكة المعتقد، في الأفكار والآراء التي تشرح معتقداً، يوجد متسع لأكبر مجال من الفروقات. فالمعتقد بالطبع لا يمتثل لقوانين المنطق،

ويجب الاعتراف بالتناقضات والتشعب، وكل الفوضى العامة المتعلقة بالمعتقد، على أنها حقيقة أساسية.

هناك في هذه الفوضى تبسيط هام واحد يستمد من إرجاع تنوع الآراء الفردية إلى البنيان الاجتماعي. في كل مملكة معتقد، تقريباً - يوجد صنف من الناس يؤهلهم مركزهم لأن يكونوا على اطلاع خاص بالمعتقدات المعنية. هؤلاء يعتبرون عادة مالكين رسميين لنسخة المعتقد ورأيهم هو الصواب. الأكثر من ذلك، إن رأيهم مبني إلى درجة كبيرة على وجهة نظر تراثية تلقوها من أسلافهم.

حالة الأشياء هذه موضحة في كيريوينا جداً من خلال تراث السحر والأساطير المتعلقة به. فعلى الرغم من أن وجود كنز تراثي مقتصر على فئة قليلة، وقليلة هي الأشياء المحرمة والسرية فيه، كما في أي مجتمع بدائي عرفته من خبرتي أو من الأدب، مع ذلك هناك احترام تام لحقوق الإنسان في مملكته. إن تسأل في أية قرية سؤالاً ذا علاقة بإجراءات أكثر تفصيلية من سحر البستنة فإن محدثك سيحيلك فوراً إلى ساحر الحدائق (Towosi). ومن ثم، بعد أن تقوم ببحث أعمق، تكتشف أن محدثك كان يعلم جيداً جميع الحقائق. وربما كان أقدر على شرحها من المختص نفسه. مع ذلك فالإيتكيت البدائي، وشعوره بما هو صواب، أجبراه على إحالتك إلى "الشخص المناسب". وإذا كان هناك شخص مناسب، فإنك لن تستطيع إغراء أي شخص غيره ليحدثك في المسألة، حتى لو أنك صرحت بعدم رغبتك في سماع رأي المختص. في مرات عديدة كنت أحصل على معلومات من أحد مخبّري، وكان المختص ينفي صحتها، وعندما أعود فيما بعد إلى محدثي، وأحيل إليه ما حصل من تصحيح المختص، كان محدثي يسحب رأيه قائلاً "حسناً، إن كان هو قد قال ذلك، فلا بد أنه صحيح". يجب الحذر بشكل خاص من ميل المختص إلى الكذب بشكل طبيعي، كما هو الأمر مع السحرة (أصحاب المقدرة على قتل الناس بواسطة السحر).

أيضاً، إذا كان سؤالك يخص سحراً وتراثاً ينتمي إلى قرية غير التي تسأل فيها، فإنك ستلاحظ نفس التحفظ والحذر وستنصح بالذهاب إلى تلك القرية للحصول على المعلومات. وعندما تضغط على أصدقائك منهم، قد يخبرونك بما يعرفونه عن المسألة، لكنهم دائماً يغلفون حديثهم بالقول: "عليك الذهاب إلى هناك، لجمع المعرفة الصحيحة، من المصدر الصحيح". وهذا الأمر ضروري جداً فيما يخص حالة الصيغ السحرية. ولهذا كان علي الذهاب إلى Laba,i للحصول على سحر صيد الـ Kalala وإلى Kuaibola لتسجيل تعاويذ صيد القرش، وسحر بناء القوارب حصلت عليه من قبل رجال من Lu,ebila. وذهبت إلى Buaitalu لأحصل على تراث وتعويذة Toginivaiu، الشكل الأقوى للسحر، مع أنني لم أتمكن من الحصول على تعويذة شريرة (Silami). إلا أنني تمكنت من الحصول على تعويذة الشفاء (Vivisa). حتى وإن تكن المعلومات المراد الحصول عليها ليست تعاويذ بل مجرد كنز تراثي،

فإنك غالباً ما ترد خائباً. وعلى سبيل المثال، تعتبر Laba,i المكان الصحيح لأسطورة Tudava. قبل ذهابي إلى هناك، قمت بجمع ما تمكنت من جمعه عن طريق مخبري في Omarakana، وتوقعت أنني سأتمكن من جني حصيلة ضخمة من المعلومات الإضافية، لكنني كنت أنا الذي قام بالتأثير على بدائيي Laba،i، بإيراد تفاصيل هللوا لصحتها. لكنها لم تكن في ذاكرتهم، وفي الحقيقة لم يكن أحد منهم يجيد ذكر حلقة Tudava نصف إجادة صديقي Bagido,u في Omarakana. في قرية Ialaka بقعة تاريخية، حيث انتصبت شجرة إلى السماء، وكانت أصل الرعد. إن تسأل عن طبيعة الرعد، سيقول لك أي شخص: "اذهب إلى Ialaka، واسأل الزعيم (Tolivalu)، مع أن كل واحد منهم يستطيع إخبارك عن أصل وطبيعة الرعد، وسيكون حجك إلى Ialaka، إن فعلت، خيبة أمل كبيرة. مع ذلك، فإن هذه الحقائق تظهر أن فكرة التخصص في كنز التراث متطورة جداً، إذ أن البدائيين في كثير من بنود المعتقد، وفي كثير من الآراء حوله، يميزون طبقة من الاختصاصيين، وبعض التخصص يرتبط بمحلية معينة. وفي هذه الحالات دائماً يكون زعيم القرية هو الممثل لمبدأ المعتقد، أو أذكى أقربائه الأموميين (Veiola). وفي حالات أخرى يطبق التخصص ضمن المجتمع القروي... وليس اهتمامنا بهذا التخصص في هذا المكان، لأنه يقرر حق الحصول على الصيغ السحرية، أو التلاوة الصحيحة لبعض الأساطير، بل لأنه فقط يدل على تفسير جميع المعتقدات التي تتصل بتلك الصيغ أو الأساطير موضوع التخصص، ولأن الاختصاصيين هم مالكون، إضافة إلى النص التراثي، للتفسيرات أو الإيضاحات التراثية دائماً. إن ما يميز الحديث مع أولئك الاختصاصيين، الحصول دائماً على إجابات وآراء أوضح. إنك ترى بوضوح أن الرجل منهم لا يتأمل أو يعطي آراء خاصة به، بل هو مدرك تماماً أنه قد سئل عن وجهة نظر المعتقد. وهكذا أدركت على الفور، عندما سألت بعض محدّثي عن معنى الـ "Sibualubaloma" ذلك الكوخ الصغير الذي يصنع من أغصان جافة خلال أحد طقوس الحديقة (انظر الفصل الخامس)، أن ما حاولوا إعطائي إياه من تفسير، كان رأياً شخصياً منهم. وعندما سألت Bagido,u ـ ساحر الحدائق شخصياً، قام باستبعاد جميع تلك التفسيرات ببساطة وقال: "هذا مجرد شيء تراثي قديم، لا يعرف أحد معناه".

وهكذا، فهناك في تنوع الآراء، خط هام واحد يميز الحدود بين آراء المختصين الأكفاء، وآراء البدائيين العامة، يجب رسمه. لآراء المختصين أساس تراثي: إنها مصاغة بوضوح مطلق، وهي تمثل في أعين البدائيين نسخة المعتقد العقائدية. وما دام لكل موضوع قلة من المختصين. في مثالنا الأخير مختص واحد، فيجب الأخذ بعين الاعتبار، أن من السهل لديه تقديم أهم تفسير للمعتقد دون مواجهة مصاعب كبيرة في التفسير. لكن هذا التفسير الأكثر أهمية ـ في المقام الأول ـ لا يمثل جميع الآراء، ولا يمكن اعتباره حتى نموذجياً في بعض الأحايين. ففي سحر القتل أو سحر الشر مثلاً، التمييز بين آراء المختصين وبين آراء الدخلاء، ذو أهمية مطلقة، لأن كليهما يمثلان بشكل طبيعي جوانب هامة ومختلفة لمسألة واحدة. وهناك بعض أصناف من المعتقد من العبث

البحث عن مختصين إداريين لها. فقد توافرت بعض الروايات عن طبيعة البالوما وعلاقتها بالكوسي، متباينة في الوثوقية والتفصيل، لكن لم يتوفر أي شخص يمثل سلطة معترفاً بها بشكل عام، وواقعي، ليقدم تفسيراً لهذا الموضوع.

في جميع المسائل التي لا يتوفر لها مختصون، أو المسائل التي يكون فيها رأي غير المختص ذا أهمية جوهرية، من الضروري امتلاك بعض القواعد لتثبيت رأي الجماعة المتذبذب. وهنا أرى فارقاً هاماً واضحاً ووحيداً، على الأخص بين ما يمكن تسميته رأياً عاماً أو على الأصح الرأي العام - لأن الرأي العام له معنى محدد - لمجتمع ما من جهة، وبين التأملات الخاصة للأفراد من جهة أخرى. وهذا الفارق - حسب ما أرى - كاف.

إن تقم بتحري "الجماهير العريضة" لمجتمع، شاملاً النساء والأطفال (هو إجراء سهل بشكل كاف عندما تمتلك القدرة على التحدث بلغتهم بشكل جيد، وبعد أن تعيش بينهم لشهور في نفس القرية، ومستحيل بغير ذلك)، إن لم تقم بذلك فستجد أن إجاباتهم حين يفهمون سؤالك لن تتنوع. إنهم لن يغامروا بالقيام بتأملات خاصة. لقد حصلت على أثمن المعلومات لنقاط عدة من صبية، وحتى من فتيات، تتراوح أعمارهم بين السابعة والثانية عشرة من العمر. فقد كان أطفال القرية يرافقونني في نزهاتي بعد الظهر، وعندها ودون أن أكون مضطراً لبذل جهد في الجلوس والانتباه، كانوا يتحدثون عن أشياء، ويشرحونها بوضوح مذهل، ومعرفة بمسائل قبلية. وفي الحقيقة غالباً ما تمكنت من تذليل صعوبات سوسيولوجية، بمساعدة الأطفال، بينما لم يتمكن الشيوخ من شرحها لي. من الممكن أن تكون الدورة العقلية، والافتقار إلى أقل شك أو تعقيد، ومقدار من التدريب الذي تلقوه في المدرسة التبشيرية، جعلت الأطفال محدثين لا مثيل لهم في أمور كثيرة. أما بالنسبة للخطورة في توفر إمكانية تعديل تلك الآراء تحت تأثير التعاليم التبشيرية، حسناً، فأنا أستطيع القول، إنني كنت مذهولاً أمام الصواب المطلق في معرفة العقل البدائي لتلك الأشياء. فالكمية الصغيرة التي يحصلون عليها من معتقدنا وأفكارنا تظل في حجرة معزولة في عقولهم. وهكذا فإن الرأي القبلي العام الذي لا يوجد فيه عملياً أي تنوع، يمكن تأكيده حتى من قبل أكثر المحدثين تواضعاً.

الأمور تختلف تماماً عند التعامل مع محدثين عقلاء وأذكياء. وبما أنهم الصنف الذي على عالم الأثنوغرافيا إنجاز معظم عمله معهم، فإن تنوع آرائهم غالباً ما يحتل المقدمة. وإذا لم يكن الباحث قانعاً بتبني رواية واحدة لكل موضوع، فسيرضى بتنوع تلك الآراء سواء أكانت غثة أم ثمينة. إن هذه الآراء هي لمحدثين أذكياء ذوي عقول مغامرة. فحسب ما أرى، لا يمكن تقليصها أو تبسيطها وفقاً لأي من المبادىء، إنها وثائق هامة توضح الإمكانات العقلية لمجتمع. وأكثر من ذلك غالباً ما تمثل سبلاً نموذجية لفهم معتقد، أو لتذليل صعوبة. لكن يجب ألا ننسى أن هذه الآراء مختلفة تماماً من الناحية السوسيولوجية عما أسميناه آنفاً، عقائد، أو مُثُلاً اجتماعية وهي مختلفة أيضاً عن الآراء العامة أو السائدة. فهي تكون نوعاً من تفسير معتقد والتي تقابل تأملنا

الحر في معتقد، إنها مميزة بتنوعها، ولا يعبر عنها في صيغ تراثية أو عادات، لكونها ليست الرأي الخبير للمعتقد ولا الرأي الشعبي.

يمكن تلخيص هذه الاعتبارات النظرية لسوسيولوجية معتقد في الجدول التالي، حيث تصنف فيه مجموعات المعتقدات المتنوعة بطريقة تبدو فيها، معبرة عن صلاتها، واختلافاتها الطبيعية على الأقل، حسب متطلبات المادة الكيريوينية:

1 ـ المثل الاجتماعية، أو العقائد: معتقدات مجسدة في مؤسسات، عادات، وصيغ دينية ـ سحرية، وفي الأساطير والشعائر. متصلة أساساً، ومميزة بعناصر انفعالية معبر عنها في السلوك.

2 ـ الدين أو تفسير العقائد :

أ ـ تفسيرات عقائدية مؤلفة من آراء مختصين.

ب ـ آراء شعبية عامة، صاغتها أغلبية أفراد المجتمع.

ج ـ تأملات فردية.

يمكن العثور على أمثلة في هذه المقالة لكل مجموعة بسهولة، حيث قدمت أمثلة لكل بند في معتقد تحدد درجة ونوعية البعد الاجتماعي فيه، بشكل تقريبي على الأقل. يجب أن نتذكر أنني لم أتقيد بهذا المخطط النظري في البداية إلا قليلاً وقد استخدم بشكل منقوص، لأن أسلوب استخدامه في عمل ميداني يجب أن يكون مفصلاً جزءاً جزءاً من خلال التجربة الفعلية. لذلك فبالرجوع إلى مادتي الكيريوينية، أو بالأحرى استنتاج أكثر منها أساس لطريقة تم تبنيها منذ البداية، لحقيقة راهنة ونفذت منهجياً أثناء العمل كله.

الأمثلة على المثل الاجتماعية، أو معتقد موجودة في جميع المعتقدات التي وصفت على أنها مجسدة في عادات الميلامالا، وفي الشعائر والصيغ السحرية، وأيضاً في أساطير مقابلة، وفي التراث الميثولوجي المتعلق بما بعد الحياة. لقد تم معالجة الجانب الانفعالي بالقدر الذي سمحت به معرفتي ـ في وصف سلوك البدائيين تجاه الممارسات السحرية أثناء الميلامالا، وسلوكهم تجاه البالوما والكوسي والـ mulukuausi.

بالنسبة للآراء اللا هوتية قدمت تفسيرات معتقدية عديدة خلال الشروحات التي قام بتقديمها الساحر عن سحره. وبالنسبة للآراء الشعبية العامة (باستثناء العقائد) يمكنني الإشارة إلى المعتقد المتعلق بالإرواحية: كل فرد حتى الأطفال، كان يعرف جيداً أن بعض الناس ذهبوا إلى توما، وأحضروا معهم أغاني ورسائل إلى الأحياء. هذه، على أية حال، لم تكن عقيدة لأنها كانت عرضة للشك، من قبل المثقفين الاستثنائيين من الرواة، ولأنه لم يكن متصلاً بأية مؤسسة تقليدية. والتأملات حول طبيعة البالوما تمثل أفضل ما يوضح صنف اللا هوت الفردي المحض المتكون من آراء خاصة.

أود أن أذكر القارىء أن الاختلافات المحلية، أي تنوع المعتقد وفقاً للمنطقة، لم تكن موضع

اعتبار مطلقاً في هذا الفصل النظري، فالاختلافات تلك تنتمي إلى مملكة الأنثروبو ـ جغرافية أكثر مما تنتمي إلى السوسيولوجيا. زد على ذلك أن تأثيرها محدود على ما قدم من حقائق في هذا الفصل، لأن مادتي، عملياً، قد تم جمعها من منطقة صغيرة حيث لا وجود لاختلافات محلية فيها إطلاقاً. فقط فيما يخص التناسخ، فإن الاختلافات المحلية الموجودة قد تدعم بعض الاختلافات في المعتقد (انظر الفصل السادس).

اختلافات محلية كالتخصص المحلي المغلق الذي ذكر آنفاً، في بعض الأقسام (الرعد في Ialaka، القرش في Kuaibuola.. الخ يجب أن تميز بدقة عن الاختلافات الأخرى، لأن هذه الاختلافات هي عامل يتصل ببنية المجتمع، وليست مجرد مثال لحقيقة أنثروبولوجية عريضة، أي أن كل شيء يتغير ما دمنا نتحرك على سطح الأرض.

من الواضح أن جميع هذه الملاحظات النظرية، هي نتيجة تجربة ميدانية، وأعتبر من المستحسن طبعها هنا لعلاقتها مع الحقائق المقدمة آنفاً، لأنها هي أيضاً ملاحظات حقائق أثنولوجية، وذات طبيعة أكثر عمومية فقط. وهذا يجعلها أكثر أهمية، على أية حال، من تفاصيل العادة والمعتقد. فقط الجانبان: القانون العام، والتوثيق المفصل يجعلان المعلومات كاملة حقاً.

الهوامش

1 ـ انيميزم : الاعتقاد بأن الروح أو النفس هي المبدأ الحيوي المنظم للكون. (المترجم).

1 ـ الجزر الواقعة في المحيط الهادي شمال شرق استراليا.

1 ـ الأشكال الأولى للحياة الدينية ص 206 .

2 ـ نفس المرجع السابق.

1 ـ تعتبر الشعوب البدائية أن له قداسة سحرية وقدرة على حماية صاحبه أو مساعدته. (المترجم)

1 ـ علم تطور دلالات الألفاظ. (المترجم)

1 ـ Bull - roar قطعة خشبية مشدودة إلى سير جلدي تدور في الهواء، محدثة صوتاً هادراً (تستخدمها القبائل البدائية في طقوسها الدينية).

1 ـ علم أسباب الأمراض. (المترجم).

* ـ قصص غرف التدخين: قصص قصيرة تروى للتسلية ولتمضية الوقت. (المترجم).

1 ـ من كتاب ملاحظات وأسئلة في الانثربولوجيا. ص 210 ، 211 .

2 ـ الاتيولوجيا علم أسباب الأمراض.

1 ـ حيوان عشبي ضخم.

2 ـ حيوان أمريكي من ذوات الجراب، يتظاهر بالموت عندما يحدق به الخطر.

1 ـ للحصول على عرض كامل لسيكولوجية وسوسيولوجية الغرابة والحذر راجع المقالتين "سيكولوجية الجنس وأسس الغرابة في المجتمعات البدائية" . و "تحليل نفسي وأنثروبولوجي" و "العقدة والأسطورة في حق الأم"، هـذه المقالات الثلاث في المجلة النفسية عدد تشرين أول عام 1923 ، ونيسان 1924 ، وكانون الثاني عام 1925 .

1 ـ عـرض هذه الحقائق مستمد من مقالة بعنوان "الحرب والسلاح بين سكان جزر تروبرياند" Man Jan 918 ، وفي كتاب البروفسور /سيلغمان/ الميلانزيين، ص663 ـ 668 .

1 ـ القارىء الذي يرغب في فهم هذه التفاصيل التاريخية والجغرافية عليه أن يرجع إلى الخارطة في ص 51 من كتاب المؤلف: Argonauts of the eastern Pacific.

1 ـ راجع ص 321 من كتاب Argonauts of eastern Pacific.

1 - العرض الكامل لهذه الأسطورة موجود في كتاب / الجنس والكبت في مجتمع بدائي / 1926 حيث يناقش المؤلف الدلالات الاجتماعية لهذه الأسطورة.

1 - نسبة لأوديسة هوميروس.

1 - تحتوي هذه المقالة جزءاً من نتائج العمل الإثنوغرافي في New Guinea البريطانية الذي أجراه روبرت موند R. Mond عندما كان طالباً في جامعة لندن، وعلى جزء من نتائج بعثة كونستانس هتشنزون من مدرسة الاقتصاد اللندنية من جامعة لندن التي قامت بالفعل بمساعدة إدارة الكومنولث للشؤون الخارجية في ملبورن.

أمضى الكاتب نحو عشرة أشهر من أيار عام 1915 حتى آذار في Omarakana والقرى المجاورة لكيريوينا Kiriwina في (جزر تروبرياند) حيث عاش بين البدائيين في خيمة. وبحلول شهر تشرين الأول من عام 1915 كان قد أحرز معرفة كافية باللغة الكيروينية مكنته من الاستغناء عن خدمات مترجمه.

يود الكاتب أن يشكر السيد أتلي هنت Atlee Hunt أمين سر إدارة الكومنولث للشؤون الخارجية على مساعدته له. كما يود شكر الدكتور C. G. Seligman سيلغمان أستاذ الإثنولوجيا في جامعة لندن لمساعدته له. طيب وتشجيع الدكتور سيلغمان كانا عوناً كبيراً له، وكذلك كتاب الدكتور /سيلغمان/ الميلانزيين في New Guinea البريطانية/ الذي قدم أساساً متيناً بنى عليه بحوثه الحالية. والشكر الجزيل للسيد بالدوين سبنسر K. C. M. G لتلطفه بقراءة أجزاء من M. S. ولأنه قدم نصائح قيمة في نقاط هامة عديدة.

2 - من أجل عرض لعلم الاجتماع في كيريوينا، راجع كتاب البروفسور سيلغمان The Melanesian Britishnew Guinea الفصول xlix - lii من الصفحة 660 - 707 والفصل Lix الذي يتضمن وصفاً لممارسات الدفن. يقدم البروفسور سيلغمان ملخصاً للمعتقدات البدائية المتعلقة بما بعد الموت (الفصل 17) وسيُستشهد بالحقائق التي جمعها في منطقة مختلفة، في مرحلة لاحقة.

3 - Seligman of. cit P. 733

4 - cp. أدناه حين تناقش الروايات المختلفة طبيعة البالوما والكوسي والمادة اللتين تتكونان منها - سواء أهي ظل أم انعكاس، أم مادة ستعالج هناك - قد يكفي القول - هنا - إن البالوما تعتبر بالتأكيد أنها تحتفظ بشبه الفرد الحي تماماً.

5 - ذهلت بالاختلاف الهائل الحاصل بين Massim الشمالية و Mailu قبيلة على الشاطىء الجنوبي من New Guinea التي زرتها خلال إقامتي لمدة ستة أشهر في Papaua بين عامي 1914 - 1915 . يخاف سكان Mailu من الظلام بشكل واضح. زرت جزيرة وود لارك Woodlork عند نهاية إقامتي تقريباً. البدائيون في هذه الجزيرة الذين ينتمون إلى نفس الجماعة مثل الكيريويين (جماعة يسميها البروفسور سيلغمان Massim الشمالية) مختلفة جداً في هذه المسألة عن Ma lu، لدرجة أنني ذهلت لهذا الاختلاف في أول مساء قضيته في قرية Dikoias راجع "بدائيو Mailu نتائج أولية لبحث روبرت موند في New Guinea البريطانية". Trans - Roy. Soc. south Australia vol. xxxix 1915. حيث توصف نسوة شريرات من منطقة أخرى Massim الجنوبية. لا أتوقف هنا لأعالج الاعتقاد بـ mulukuausi. بشكل مفصل، لكنني تحت وطأة انطباع بأن المواطنين ليسوا متأكدين فيما إذا كان الأمر

نوعاً من "إرسال" أم "ازدواج" يغادر جسد الساحرة، أم أنها تخرج بنفسها في رحلتها بشكل غير مرئي .Cf 'The Natives of Mailu' p. 653, وملاحظته في الصفحة 648 .

7 ـ حظرت الحكومة مؤخراً مراسم الدفن التمهيدية بالإضافة إلى الدفن في منتصف القرية.

8 ـ القبر في العصور السالفة كان يحفر وسط القرية تماماً، ويراقب مراقبة دقيقة لحماية الجثمان من هذه الغيلان النسوة. أما وقد أضحى القبر خارج القرية، كان لا بد من التخلي عن عادة السهر على القبر وبالتالي تمكن الـ mulukuausi من افتراس الجثمان كما تشاء. يبدو أن هناك علاقة بين الـ mulukuausi والأشجار العالية التي تحب أن تجثم عليها. لذلك فموقع الدفن الحالي محاط بالأشجار السامقة المحيطة بكل قرية، وهو مكان يكرهه المواطنون.

9 ـ هذا البئر ليس بعيداً عن الشاطيء في Raiboag الحافة المرجانية المشجرة والصخرية المرتفعة تسير على شكل حلقة حول جميع الجزر الأصغر من الأرخبيلات والجزء الأكبر من جزيرة Boiowa الكبيرة. الصخور وكذلك البئر حقيقيان ويمكن أن يراهما السكان.

10 ـ شرح لي أحد محدثي تأثير مياه Gitala، بينما لم يعرف الآخرون الغاية من هذا الغسل مع أن الجميع قد أكدوا وجوده.

11 ـ هذا مناقض للقول بأن البالوما تجتمع حول القادم الجديد وتساعده في عويله. انظر الفصل VII الملاحظات حول تناقض موروث كهذا.

12 ـ يميز السكان بدقة بين الممتلكات النفسية Vaigua وبين الممتلكات الأقل قيمة gugu,a. الأغراض الأساسية التي تصنف على أنها gugu,a ستعدد في هذه المقالة في مرحلة لاحقة.

13 ـ يعرى الجثمان، عملياً، من جميع النفائس قبل الدفن، وقد رأيت أن حتى حلق من قوقعة ينزع من شحمة الأذن، ويعرى كذلك من الأغراض التي لا يتردد المواطنون في بيعها بنصف سيجار. دفن طفل صغير في حضوري، وترك على جثمانه حزام من القواقع kaloma عن طريق الخطأ. تلا ذلك ذعر ونقاش حاد فيما إذا كان يتوجب نبش الجثمان ثانية أم لا.

* كلب له ثلاثة رؤوس زعمت الميثولوجيا الكلاسيكية أنه يحرس الجحيم. (المترجم).

14 ـ خلال إقامتي، انتحر شاب على طريقة Lo,u في قرية مجاورة. رأيت الجثمان قبل ساعات قلائل بعد الموت، وكنت حاضراً عند الندب عليه وعند دفنه، وحضرت جميع طقوس الدفن. غير أنني لم أعرف دافع انتحاره. أخبرني رئيس البعثة الطرائقية في تروبرياند السيد E. S. Jones أنه اعتاد على تسجيل حادثتي انتحار بالسم أسبوعياً في kavataria، وهي مجموعة من قرى كبيرة واقعة بجوار مركز البعثة التبشيرية مباشرة. أخبرني السيد جونز أن الانتحار يقع في الأمراض المعدية، وعندما علم الأهلون بمقدرة الرجل الأبيض على مقاومة السم سروا كثيراً. الهدف من الانتحار هو معاقبة الأحياء أو بعضهم.

15 ـ يحضر هذا السم من جذور كرمة وتأثيره ليس سريعاً جداً، فإن يتقيأ في الوقت المناسب يمكن إنقاذ حياة متجرعه.

16 ـ يبدو أنه هناك إمكانية للموت من جراء التقدم في السن، هذا في حالة رجال ونساء طاعنين غير هامين. عندما كنت أسأل عن سبب وفاة رجل كنت أتلقى الإجابة: "كان طاعناً في السن، وواهي القوى وقد

توفي". لكن عندما سألت عن kasanai زعيم M, tabalu المقعد العجوز، وهل سيتوفى عاجلاً، تلقيت إجابة مفادها أنه ما لم تلق عليه تعويذة شريرة لن يكون هناك سبب لوفاته، ولم لا يستمر في الحياة. يجب أن نتذكر أن Salami هو شيء خاص، ولا يتحدث عنه إلا مع الأصدقاء الحميمين. يجب التأكيد على أن "الجهل بالموت الطبيعي" هو الموقف العام المعبر عنه في العرف، وينعكس في مؤسسات أخلاقية وقانونية قائمة في أكثر مما يعبر عنه كنوع من قول دافع مستثنياً أية تناقضات أو شكوك.

17 - Seligman, of. cit. p. 733 .

18 ـ الفارق بين المرتبة الاجتماعية والسلطة هام في علم الاجتماع الكيريوني. أفراد Tabalu المتفرعة عن عشيرة Malasi ذوو أرفع منزلة. يمارس زعيم العشيرة السلطة على قرية Omarakana وعلى جزء كبير من الجزيرة وبعض الجزر المجاورة. هل سيحتفظ الزعيم بهذه السلطة بعد الموت في توما أمر مشكوك فيه بالنسبة لـ uluwa،To الزعيم الحالي لـ Omarakana غير أنه لم يكن لديه شك في أنه وأفراد عشيرته سيحتفظ كل منهم بمرتبته وعضويته في العشيرة والعشيرة الفرعية. لفهم هذا الموضوع راجع الوصف الممتاز في كتاب البروفسور سيلغمان /النظام الاجتماعي في تروبرياند/ op. cit. chaps xlix - Liii

19 - لفهم هذا العرض على القارىء أن يتعرف على النظام الاجتماعي عند الكيريوينيين (راجع Loc. cit Seligman). توجد صلة وثيقة جداً بين كل قرية وقسم من عشيرة، وعادة، لكن ليس دائماً، يتحدر هذا القسم من جد خرج من الأرض في ذلك المكان. ويعتقد زعيم هذا الفرع من القبيلة أنه مالك وسيد الأرض (Toli puaipaia)، كلمة Toli بائدة تعني ملكية، وكلمة puaipaia تعني أرض أو تربة).

20 - هذا التودد في توما كما وصفه لي أحد محدثي يقابل الطريقة التي يتزاوج فيها الناس في مناسبات معينة تدعى Katuyausi. والـ katuyausi يقدم أي ذكر يرغب بإحدى الفتيات الضيوف عبر هدية صغيرة (مشط أو بعض أصداف القواقع، أو خواتم من صدف السلاحف). تسلم الهدية إلى الفتاة مع كلمة "kamp paku". فإذا قبلت الهدية يقضي الشاب والفتاة الليل سوياً. مع أن الطقس يرسخ ويقدس مغامرات كهذه إلا أنها مكروهة جداً من قبل شباب قرية الفتيات، وعادة ما تنتهي بجلد الذكور لفتيات القرية.

21 - كلمة Life time أي مدة الحياة هي فترة أقل تحديد بكثير، بالنسبة للمواطنين مما تعنيه لنا.

22 - مركز آخر هو جزيرة (kaileula).

23 - Seligman,op. cit 734

24 - أحضر الناس أغان مماثلة من توما.

25 ـ لكي نقيّم تلك التناقضات في معتقد بدائي يكفي أن نتذكر أننا نصادف الصعوبات في أفكارنا حول الأشباح والأرواح. من يؤمن بالأشباح أو الأرواح لن يشك أبداً بأنها تتحدث وتفعل، وتستطيع أن تدق على طاولات وأن ترفع أشياء... الخ.

26 - op. cit. p. 733

27 - op. Cit. p. 679.

28 - "طقسي بالمعنى الضيق"، كنقيض لمجرد النطق بالتعويذة على شيء ما.

29 - مثلاً Mailu على الشاطىء الجنوبي. راجع Trans. Roy. soc. south Australia, vol.

xxxix p.696.

30 - في هذا العرض الوصفي المحض الموجز للحصاد، فقد تجنبت عمداً تقنيات سوسيولوجية. النظام المعقد للواجبات المتبادلة للعناية بالحدائق ظاهرة ممتعة جداً في الاقتصاد الاجتماعي عند الكيريوينين. وستوصف في مكان آخر من هذا الكتاب.

31 - لا أتوقف في هذا المثال وفي أسئلة أخرى عند تفاصيل سوسيولوجية كهذه لأنها ليست لها علاقة مباشرة بموضوع هذه المقالة.

32 - طرق التقويم في جزيرة تروبرياند معقدة، لأن هناك أربع مناطق تبدأ السنة في كل منها في توقيت مختلف - نهاية الشهر القمري للميلامالا -. ففي kitava، جزيرة إلى الشرق من الجزيرة الرئيسية من مجموعة الجزر. يحتفل فيها بالميلامالا في فترة تقع في حزيران أو تموز، بينما يحتفل بها في تموز وآب في المناطق الجنوبية والغربية من الجزيرة الرئيسية Bwoiou,a تجري احتفالات الميلامالا في أيلول وتشرين أول. وهكذا فإن الاحتفال ومعه التقويم كله يتغير في المنطقة ضمن مدة أربعة أشهر قمرية في منطقة واحدة: يبدو أن تواريخ بدء النشاطات المتعلقة بالحدائق تختلف أيضاً تبعاً للتقويم. هذا ما أكده الأهلون، لكنني وجدت في السنة التي كنت فيها في Bwoiou,a أن الحدائق كانت في كيريوينا أكثر نمواً مما هي عليه في المنطقة الغربية علماً أن هذه المنطقة أسبق بشهر قمري عن كيريوينا.

بدايات الأشهر القمرية محددة بمواقع النجوم. يتفوق سكان Wawela القرية الواقعة على الشاطىء في النصف الجنوبي من الجزيرة الرئيسية في علم الفلك. أخبرني قداسة M. K. Gilmous أن ظهور Palolo (الدودة الحلقية البحرية، فوق الجرف الصخري قرب Vakuta عامل هام في تنظيم التقويم المحلي ويحسم المسألة في حالات شكية. تظهر هذه الدودة في الأيام التي يكاد فيها القمر أن يكون مكتملاً، في أوائل تشرين أول أو بداية تشرين الثاني. وهذا الوقت هو موعد احتفال الميلامالا في Vakuta. أخبرني السكان في كيريوينا أنهم يعتمدون كلية على المعرفية الفلكية عند سكان Wawela.

33 - لا تجري Tokakaya في Omarakana أو في Olivilevi خلال الميلامالا التي شاهدتها في تلك القرى. هذه العادات آخذة بالانقراض لأنها تتطلب مقداراً لا بأس به من العمل والعناء، شاهدت واحدة في Gumilababa حيث يعيش زعيم من أعلى المراتب لـ Mitakala,a guya,u من مرتبة Tabalu.

34 - هنا لا يمكن مناقشة الدور الذي يلعبه دافع التباهي والدافع الجمالي في هذه المعارض اللذان يوجدان إلى جانب وخلف هذا الهدف المعلن.

35 - هذا واحد من عدد لا يحصى من توزيع الطعام (Sagali) المتعلق بكل مظهر من الحياة الاجتماعية في جزر تروبرياند. فعادة ما ترتب عشيرة أو عشيرتان الـ (Sagali) وتتلقى العشائر الأخرى الطعام. وهكذا في Katukuala فإن عشيرة Malasi توزع الطعام أولاً وتتلقاه عشيرتا Lukulabuta و Lukuasisga. تقام Katukala أخرى بعد أيام قلائل تعكس فيها التجمعات الاجتماعية. الترتيبات المزدوجة للعشائر تختلف وفقاً للمنطقة. ففي Omarakana فإن عشيرة Malasi متفوقة جداً، وتؤلف فرعاً بحد ذاتها، وتشكل العشائر الثلاث المتبقية الفرع الآخر. من المستحيل هنا الدخول في مناقشة تفصيلية للآلية الاجتماعية وفي المظاهر الأخرى لـ (Sagali).

36 - بالطبع، لدى الزعماء الكثير من الخنازير، بقدر ما يطلبون قبل تقديم أي منها إلى Tikay. لكن

الشيء المميز هو أن امتيازات الزعيم لها علاقة بحرية العطاء أكثر من علاقتها بحرية الاستهلاك. فالتباهي دافع أقوى من الجشع، علماً أن هذا التعليل لا يعبر عن الحقيقة كاملة في هذه المسألة.

37 ـ الرقص، بشكل عام، يدشن بإدخال الطبول المتعلقة بالـ Katukuale. يجب إدخال Kaidebla بشكل منفصل من قبل أحد Katuvivisa Kaidebu.

38 ـ توجد أسماء لكل يوم من اكتمال القمر. فالنهار والليل لاكتمال القمر يسميان Yapila أو Kaitaulo، واليوم الذي قبله Yamkvila ويومان قبله Ulakaiwa. اليوم الذي يلي اكتماله يدعى Valaita والذي يليه Woulo الذي تحدث فيه Ioba أثناء الليل.

39 ـ تتألف الطبول في كيروينا من: 1 ـ الطبل الكبير (حجم عادي للطبل في New Guinea يدعى Kasausa,u أو Kupi. وهذه الكلمة هي المرادف الفاحش لـ glans penis. 2 ـ الطبل الصغير يبلغ نحو ثلث حجم الطبل الأكبر منه ويدعى Katunenia. جميع قرع الطبول هو مزيج من قرع هذين الطبلين، وكل منهما له صوته المميز.

40 ـ هناك نوعان رئيسيان للرقص في Boiowa: الرقصات الدائرية، تقف فيها الأوركسترا (الطبول والمغنون) في الوسط ويدور الراقصون حولهم في مسار معاكس لعقارب الساعة ـ ويقسم الراقصون إلى: آ ـ bisila رقصات ذات حركة بطيئة. ب ـ Kitatuva حركة سريعة تستطيع النسوة المشاركة في رقصات bisila(بشكل استثنائي جداً). ويلبس الراقصون تنورات نسائية. المجموعة الثانية هي Kasawaga يرقص فيها رجال ثلاثة فقط مقلدين حركات الحيوانات، وهي رقصات مصاغة بتقليدية كبيرة وغير واقعية. لا يشكل الراقصون في هذا النوع شكلاً دائرياً ولا ترافقها أغان. تتألف الأوركسترا من خمسة طبول من kupi و Kalunenia واحد.

41 ـ تحرم الطبول عندما تكون قرية في حالة حداد (bota)، وتمارس الـ Ioba بواسطة قوقعة محارة (Ta,uio) ويجب عدم إلغائها في ظروف الحداد.

42 ـ "السؤال الإيحائي" الذي يوحي بالإجابة كما هو معبر عنه في جميع التعليمات في ميدان العمل الإثنوغرافي، ووفقاً لخبرتي هو واحد من التحيزات المضللة. "الأسئلة الإيحائية" خطرة مع راوية جديد في نصف الساعة أو الساعتين الأوليين من عملك معه. وأي عمل ينفذ مع راوية جديد، وبالتالي مرتبك، غير جدير أن يدون. يجب أن يعرف الراوي أنك تريد منه بيانات حقيقية دقيقة ومفصلة. وبعد مضي أيام قلائل، فإن راوية جيداً سيناقضك ويصحح لك حتى عندما ترتكب هفوات لغوية، ولا مبرر إطلاقاً لأن تفكر في مغامرة طرح أسئلة إيحائية في حالة كهذه. يتحرك العمل الإثنوغرافي الحقيقي كثيراً في عرض واقعي للتفاصيل التي يمكن ضبطها بالملاحظة كقاعدة عامة، حيث تنتفي حالة أي خطر ناجم عن أسئلة إيحائية في حالة كهذه. الحالة الوحيدة التي يكون فيها السؤال المباشر والضروري هو عندما يكون السؤال هو الأداة الوحيدة في يد العالم الإثنوغرافي أي عندما يريد أن يعرف ما هو تفسير طقس ما، وما هو رأي راوية في حالة ما للأشياء. عندها تصبح الأسئلة الإيحائية ضرورية تماماً. قد تسأل بدائياً: "ما هو تفسيرك لطقس كذا وكذا؟" وتنتظر سنوات قبل أن تحصل على إجابة (حتى وإن تعرف كيف تصوغ السؤال بكلمات لغة البدائي). إنك تغري البدائي، بشكل أو بآخر، لأن يتبنى موقفك وأن ينظر إلى الأشياء من منظور إثنوغرافي. أثناء التعامل مع حقائق خارج نطاق الملاحظة المباشرة مثل طقوس الحرب، أو بعضاً من الأدوات التكنولوجية القديمة فإنه لمن المستحيل

تماماً أن تعمل دون أسئلة إيحائية أن يتوجب عدم حذف مظاهر عديدة، ولأنه لا يتوفر أي سبب مادي لتجنب هذا النوع من الأسئلة. البحث الإثنولوجي والتحري التقييمي مختلفان بالأساس، ففي الثاني على المشاهد أن يعبر عن رأيه الفردي الشخصي، أو أن يسرد انطباعاته. يمكن تعديل كليهما باقتراح: في البحث الإثنولوجي يتوقع من الراوي أن يقدم بنوداً معرفية راسخة ومتبلورة بشكل بارز كملخص لبعض النشاطات الاعتيادية، أو لمعتقد أو إيضاح لرأي تراثي. الأسئلة الموحية في هذه الحالات خطرة فقط عند التعامل مع راوية كسول جاهل أو دون ضمير، وفي هذه الحالة فإن إهماله كلية هو أفضل شيء.

43 ـ قدم اسكوتلندي حقيقة مميزة لتوضيح هذه النقطة، كان يعيش منذ سنين بين السكان كتاجر ومشتر للؤلؤ. إنه رجل لم يفقد "طابع" وكرامة الرجل الأبيض، وفي الحقيقة لطيف جداً ومضياف، مع ذلك فقد تبنى بعض خصائص السكان وعاداتهم مثل مضغ "الأريسا". وهذه عادة قلما يتبناها البيض، لقد تزوج أيضاً، من امرأة كيريوينية، ويستخدم ساحراً محلياً من القرية المجاورة كي يجعل حديقته تزدهر. لهذا السبب أخبرني محدثي ـ فإن حديقته باستمرار أفضل من حديقة أي رجل أبيض آخر.

44 ـ التعميمات العريضة المقدمة حول سحر الحديقة في كيريوينا يجب، بالطبع، ألا تؤخذ على أنها ملخص لهذا السحر الذي سيبحث في فصل آخر.

45 ـ يجب التذكير بأن كل قرية لها نظامها من سحر الحديقة الوثيق الصلة بها، والذي ينقل في نسل أمومي، وكذلك العضوية في مجتمع قروي أيضاً.

46 ـ لا أستطيع أن أتناول هنا هذه القاعدة بالتفصيل، والتي لها استثناءات ظاهرة عديدة، غير أني سأقوم بذلك في مكان آخر. يجب أن تنقح الجملة في النص كما يلي: "الوراثة في النسل الأنثوي في نهاية المطاف". فمثلاً كثيراً ما يعطي أب السحر إلى ابنه ليمارسه خلال حياته. غير أن الابن لا يستطيع إعطاءه إلى ابنه ما لم يتزوج فتاة من عشيرة أبيه، فبزواجه ينتمي ابنه إلى العشيرة الأصلية من جديد. زواج الأقارب، مدفوعاً بهذا الدافع ودوافع مماثلة، أمر مألوف ويعتبر مرغوباً بشكل مميز.

47 ـ على سبيل المثال الـKainagola إحدى أقوى التعويذات الشريرة (Silami) مرتبطة بأسطورة متمركزة في قرى B,au وفي Buoitalu ويحتوي بعض سحر بناء القوارب المسمى Waiugo إشارات إلى أسطورة مسرحها جزيرة Kitava، كما يمكن الحصول على أمثلة كثيرة أخرى.

48 ـ الاسم الأصلي لعشيرة فرعية هو cf. Sekigman, of. cit, p, 678 dala. الشكل dalela هو dala مع لاحقة الضمير الاسمي للمفرد الغائب "أسرته" يقدم المؤلف أسماء dala على أنها تخص أربع عشائر تشمل أهم dala غير أن هناك عشائر فرعية أخرى، وكما يقول البروفسور سيلغمان إن أفراد كل dala يتتبعون أصلهم إلى جد مشترك خرج أصلاً من ثقب في الأرض في منطقة محددة. وكقاعدة، تعيش العشيرة في أو قرب مكان الثقب ـ غالباً ما يكون الثقب في الأيكة المحيطة به أو في القرية. تسمى هذه الثقوب "منازل" (buala). وهي في الوقت الحاضر إما ثقوب مائية أو كومات حجارة أو تجاويف سطحية صغيرة. الثقب الذي يذكره البروفسور سيلغمان في الصفحة /679/ هو الثقب الذي خرج منه عدة من أكثر العشائر أرستقراطية. لكن هذا استثناء لأن القاعدة buala واحد يعني dala "عشيرة واحدة".

49 ـ إنني متأكد تقريباً أنها كلمة منقرضة متعلقة بـ vitu وبادئة تعبر عن السببية. وهكذا فإن كلمة vitu loki التي تعني "أدل على الطريق" أو "اشرح" مؤلفة من Loki "اذهب هناك" هناك عدد من بادئات

سببية في اللغة الكيريوينية، وكل منها لها ظل معنوي مختلف، ولا يمكن مناقشتها هنا.

50 ـ هذا مثال من الاستثناءات المذكورة أعلاه عن التحدر الأمومي لصيغ سحرية معينة. والد الساحر Bagido,u هو Iowana الذي كان ابن Tabalu (أي من الأسرة التي تملك Omarakana). أعطاه والده piraiasi السحر. تزوج والد Bagido,u ابنة عمه Kadu Bulami من قبيلة Takalu فتمكن بذلك من نقل السحر إلى ابنه Bagido,u وبذلك عاد مركز ساحر الحديقة إلى عشيرة Tadalu الفرعية.

51 ـ في الحقيقة، هذا النظام مستورد من قرية أخرى Luebila الواقعة على الساحل الشمالي ومنها أتى اسمه Kailuebila. يحتوي إشارة أو اثنتين فقط إلى أماكن قرب تلك القرية، لكن من غير المعروف في Omarakana فيما إذا كانت تلك الأماكن مقدسة أم لا.

52 ـ كلمة Ovavavala صيغة منقرضة لاسم Avavavile.

53 ـ كلمة Bom، صيغة منقرضة لكلمة Boma التي تعني تابو "محرم" و Likuliku تعبير يعني زلزال وهي كلمة هامة في مفردات السحر.

54 ـ كلمة kam kuvm تعني يأكل، kami البادئة الشخصية لجمع المخاطب تستخدم مع الطعام. وكلمة nunumuaia هي الجمع من num uaia وتعني امرأة عجوز. الاسمين الشخصيين لبالوما المرأتين العجوزين هامين لأنهما يبتدآن بـili، ويحتمل جداً أنهما مشتقان من ilia أي السمك. كلمة Bualita تعني بحراً. وهكذا يبدو ممكناً أنهما شخصيتان أسطوريتان مرتبطتان بصيد السمك، وقد ضاع التراث المتعلق بهما، لكن هذه التخمينات تبدو أنها قليلة الترجيح وذات قيمة أقل في رأي الكاتب المعاصر.

55 ـ الاسم الأول هو اسم امرأة، وكلمة iaegulo تعني أنا. يقال إن Iamuana هي أم umnalibu. الاسم هنا موح أيضاً بعلاقة مع التعويذة التي تقال على نبات Libu. يعني الاسم قبل الأخير Taigala حرفياً: أذنه، لكن قيل إنها ترمز إلى اسم bill baloma.

56 ـ يجب القول إن عدداً من هذه الصيغ لم تترجم بطريقة مرضية. كان من المستحيل تأمين مساعدة الإنسان الذي يتلو التعويذة. لقد جمعت تعويذات عديدة خلال زيارات قصيرة إلى القرى النائية. وفي حالات عديدة كان الرجل المساعد عجوزاً جداً أو أحمق جداً لدرجة أنه لا يساعد في المهمة المحيرة والبالغة الصعوبة لترجمة الصيغ المنقرضة المكثفة، وليعلق على غوامضها. وكقاعدة عامة، ليس من المجدي سؤال أي شخص سوى المالك الأصلي لترجمة أو التعليق على أية صيغ. من خلال معرفتي اليومية كنت قادراً على التقاط المعنى العام لجميع الصيغ تقريباً.

57 ـ يجب أن تؤجل المناقشة الكاملة لهذا الموضوع إلى مكان آخر. وإنه لأمر هام أن نوعاً محدداً من silami أي التعويذات الشريرة توسل مباشر إلى كائن Tokuay (روح الغابة تعيش أشجاراً) لأن تأتي وتمارس الشر المراد، ويوافق كل شخص أن (Tokuay) الذي هو u,ula (أساس، سبب أو علة) الـ silami على أنه يدخل الجسد ويسبب اضطرابات داخلية كارثية.

58 ـ جميع هذه الإيضاحات العامة يجب اعتبارها أساسية، وستدعم بوثائق مناسبة في المكان المناسب.

59 ـ قارن تلك الحقائق بالحقائق المناقشة أعلاه "الجهل بالموت الطبيعي". يجب أن نميز في هذا الجهل: آ ـ الجهل بضرورة الموت، والحياة التي تبلغ النهاية. ب ـ الجهل بأسباب المرض الطبيعية كما نفهمه. الجهل الثاني

فقط يبدو سائداً تماماً. وعمل السحرة الشريرين مفترض دائماً ما عدا في الحالات المذكورة أعلاه لعجائز غير هامين.

60 ـ suma هي الجذر لكلمة الحمل. وكلمة nasusuma تعني امرأة حامل. و isuma تعني تصبح حاملاً. لا توجد كلمة تعني جنيناً كتمييز عن الحمل. المعنى العام لـ Suma هو "يأخذ" أو "يمتلك".

61 ـ إني استخدام هنا تعبير "طفل روح" على أنه Terminus technicus التي استخدمها سبنسر وغلين ليقصدا بها كائنات مماثلة في استراليا حيث اكتشف هذا النوع من التناسخ لأول مرة. لن نناقش هنا إلى أية درجة تتصل الحقائق الكيريوينية إثنوغرافياً أو فيزيولوجياً مع الحقائق التي وصفها كل من سبنسر وغلين.

62 ـ هذه المعلومة مستمدة من امرأة على الشاطىء الغربي. وأعتقد أن هذه المرأة كانت تنتمي إلى قرية Kavataria. أخبرني السيد G. Auerbach مشتري اللؤلؤ الذي يسكن في Sinaketa القرية الساحلية في النصف الجنوبي من الجزيرة أنه توجد حجارة هناك ومن ترغب في أن تصبح حاملاً يمكنها الاستعانة بها. لم يكن لدى محدثي مقدرة لأن يخبرني فيما إذا كان هذا الأمر طقسياً أم لا.

63 ـ توجد قاعدة هامة تجبر المرأة على القيام بجميع أنواع الممارسات كي تجعل لون جلدها فاتحاً بعد الولادة. تبقى في المنزل وتلبس الـ saikeulo على كتفها، وتغتسل بالماء الساخن، وكثيراً ما تضع كريم جوز على جلدها. درجة بياض الجلد الذي يتحقق بذلك أمر هام جداً. الطقس الموضح أعلاه هو نوع من التدشين الطقسي للفترة التي يتعين عليها فيها أن تحافظ على بياض جلدها.

64 ـ تظهر السلالة العلاقة في لحظة

Buguabuaga • = OI Labuva

• = IO Bomakata

To 'uluwa

تمثل الدوائر السوداء الذكور الحلقات البيضاء الإناث.

65 ـ كان معظم رواتي إيجابيين من مبدأ أن البالوما الـ vieiola هي التي تنقل الطفل. لكنني صادفت رأياً أو اثنين متعارضين يؤكدان أن والد الأم يمكنه أن ينقل الطفل الروح. قال أحد الرجال إن الطفل إن يشبه الأم فلا بد أنه قد نقل من قبل أحد vieola الأم. وإن يشبه الأب فلا بد أن والدة الأب قد نقلته. لكن هذا الرأي قد يكون رأياً خاصاً بمحدثي.

66 ـ notabene تعني البالوما التي أعطت الطفل، فإن السكان لا يقصدون البالوما الأصلية التي أصبحت الطفل ولا البالوما التي أحضرت الطفل الروح Waiwaia.

67 ـ للفتيات غير المتزوجات حرية جنسية تامة. فالاتصال الجنسي مع الجنس الآخر يبدأ في فترة مبكرة جداً من السادسة حتى الثامنة من أعمارهن. يبدلن عشاقهن كما يردن حتى يشعرن أنهن ميالات للزواج. عندئذ تستقر الفتاة على علاقة مطولة مع رجل واحد وعادة يصبح زوجها بعد فترة. الأطفال اللا شرعيون نادرون. وصف ممتاز للحياة الجنسية والزواج بين Massim الجنوبيين الذين يشبهون الكيريوينيين في هذه الناحية موجود في كتاب البروفسور سيلغمان op. cit xxx vii p. 499 ووصف الحياة الجنسية بين Massim الشماليين (من ضمنهم سكان جزر تروبرياند) في chop. Liii p 708.

68 ـ مستوطنة بيضاء في الطرف الشرقي لـ New Guinea.

69 ـ بما أنني لا أود أن أنتقد آراء محددة بقدر ما أود إضافة بعض الحقائق التي لها علاقة بهذه المسألة فإنني لن آخذ في اعتباري أية آراء خاصة من المؤلفين الذين تبدو آراؤهم لي يتعذر الدفاع عنها. احتمالية "عدم إدراك العلاقة الجسدية بين الأب والطفل في العصور القديمة" أول من اقترحها كان السيد E. S. Hrrtland في كتابه The Le gendof perseus 1894 ـ 1896 واكتشافات سبنسر وغلين التي أكدت وجهات نظره. كرس السيد هارتلاند في مرحلة لاحقة بحثاً مضنياً لهذه المسألة /الأبوة البدائية/ قدم السير جيمس فريزر أيضاً الدعم لرأيه المعروف بأن جهل الأبوة الجسدية كان عاماً بين الإنسان الأول في كتابه /الطوطمية والزواج من الأقارب البعيدي النسب/.

70 - The Melanesiansof British New Guinea p. 84.

71 - Trans of. Roy. south Australia, vol. xxxix 1915.

72 ـ استخدم مفردات البروفسور سيلغمان المبنية على تصنيفه للـ Papusians

73 - cf. Seligman op. cit. passin also chap. xlix.

74 ـ كانت ملاحظاتي المأخوذة عن Mailu والنتيجة التي خلصت إليها منها نموذج لهذا الفشل. أما بالنسبة لأمثلة أخرى يمكن إيراد الرفض الذي قام به Strehlow و Van Leon Hardi لاكتشافات سبنسر وغلين الأصلية. يكمن الشرح هنا في التدريب الفعلي غير الكافي للمراقب (Strehlow) لم تعد تستطيع أن تتوقع عملاً إثنوغرافياً شاملاً جيداً من مراقب غير مدرب أكثر مما تتوقعه من قول جيولوجي أو من عالم منجم، أو نظرية هيدروديناميكية من سائق. لا يكفي أن تكون الحقائق أمام المراقب بل يجب أن تتوفر أيضاً المقدرة على التعامل معها. لكن الافتقار إلى التدريب والمقدرة العقلية ليستا هما سبب الفشل فقط. في الكتاب الجيد عن البدائيين في New Guinea في Good Enough Bay على الساحل الشرقي) الذي كتبه قداسة H. Newton الذي يشغل الآن منصب أسقف Carpentaria، لا أحد مجهز أفضل منه لفهم العقل البدائي والتقاط العادات البدائية. نقرأ في الكتاب ما يلي: "قد توجد سلالات جاهلة (بالعلاقة السببية القائمة بين العلاقة الجنسية والحمل) بقدر ما هو متضمن في قول سبنسر وغلين. من الصعب تخيل حالة تظهر فيها الخيانة الزوجية، إذ أنها تتعاقب بقسوة في كل مكان، ومسؤولية الأب تجاه الابن معترف بها ولو لحد قليل" /ص 194 في كتاب For New Guinea. وهكذا فإن مراقباً ممتازاً كهذا الأسقف يعيش بين البدائيين طيلة سنين عارفاً الغيرة الزوجية والاعتراف بالأبوة على أنهما موجودان (اعتراف غير معروف في القبيلة المعنية من الجانب الجسدي): وكأنما وجدت العلاقة المنطقية في أخف أشكالها بين الغيرة (كغريزة محضة) وأفكار حول الحمل أو بينها وبين الروابط الاجتماعية للأسرة. لقد اخترت هذا القول للنقد لأنه موجود في آن واحد من أفضل الكتب الإثنوغرافية التي لدينا عن بدائيي البحر الجنوبي. أود أن أضيف أن نقدي ليس منصفاً من ناحية لأن السيد نيوتن كمبشر قلما استطاع مناقشة البدائيين في جميع تفاصيل المسألة، ولأنه أيضاً، يخبر القارىء أنه لم يبحث في المسألة بشكل مباشر، ولأنه يذكر أسباب شكوكه بصراحة. أوردت هذا القول كي أبين العديد من المصاعب الفنية الأسلوبية المتعلقة بالحصول على معلومات دقيقة حول هذا الموضوع والثغرات العديدة التي تتسرب منها الأخطاء إلى داخل معرفتنا.

75 ـ أقنعتني خبرتي في الميدان بلا جدوى النظريات التي تنسب إلى الهمج عقلاً من نوع مختلف

وإمكانات منطقية مختلفة. إن البدائي ليس "ما قبل منطقي" في معتقداته بل منطقي لأن معتقداً دوغمائياً لا يمتثل لقانون المنطق عندهم أكثر مما يمتثل له عندنا.

76 ـ لا بد أن نجرب هذا المبدأ السوسيولوجي على أمثلة متحضرة. فعندما نقول إن: "الكاثوليكيين الرومان يؤمنون بعصمة البابا" فإن قولنا هذا صحيح ما دمنا نعني أن هذا هو المعتقد السديد المشترك لدى جميع رعايا تلك الكنيسة. يعرف الفلاح البولندي الكاثوليكي الكثير عن هذا المعتقد بقدر ما يعرف عن التفاضل والتكامل الدقيق. وإن يُقترح دراسة الدين المسيحي لا كمعتقد بل كحقيقة سوسيولوجية (دراسة لم يقم بها أحد أبداً حتى الآن حسب علمي) فإن جميع الملاحظات في هذه الفقرة ستطبق بعد إجراء التعديلات الضرورية على أي مجتمع متحضر بنفس القوة التي تنطبق فيها على همجيي كيريوينا.

77 ـ إنني عن قصد، لا أستخدم عبارة "collective ideas" أي المثل الجماعية التي أدخلها البروفسور دوركايم ومدرسته لتعني مفهوماً أثبت أنه خصب جداً في أيديهم خاصة في مؤلفات Herbert Mauss. ففي المقام الأول لست قادراً على تقييم فيما إذا كان التحليل أعلاه سيغطي فعلاً ما تقصده تلك المدرسة بعبارة collective ideas. الملاحظ بما فيه الكفاية أنهم لا يوضحون ما يقصدون بالمثل الجماعية ولا يقتربون من تعريف أو تحديد. من الواضح أنني في هذه المناقشة بشكل عام، مدين بالكثير لهؤلاء الكتّاب، لكن أخشى أنني لست على صلة مع الأساس الفلسفي لعلم الاجتماع للبروفسور دوركايم. يبدو لي أن هذه الفلسفة تستخدم المسلمة الميتافيزيقية collective soul "أي الروح الجمعية" التي هي بالنسبة لي يتعذر الدفاع عنها. زد على ذلك، فمهما يكن مسار النقاش من حيث القيمة النظرية لمفهوم "الروح الجمعية" في جميع الأبحاث السوسيولوجية العملية فإنه سيترك الإنسان بها مترنحاً دون أمل. على الباحث الميداني عند دراسته لمجتمع بدائي أو متحضر أن يتعامل مع الكل الإجمالي لأرواح الأفراد، ويجب أن يؤطر المفاهيم النظرية والأساليب بشكل استثنائي تجاه هذه المادة المعقدة. إن مسلمة وعي جماعي عقيمة لا جدوى منها أبداً بالنسبة لمراقب إثنوغرافي.

محتويات الكتاب

مالينوفسكي هو أحد مؤسسي علم الأنثروبولوجيا الحديث. وإذا كان فريزر قد رسم للأنثروبولوجيين المعاصرين عوالم جديدة بقراءته لميثيولوجيات الحضارات البدائية، فبالطريقة نفسها، وبالمكانة نفسها، يتقدم مالينوفسكي ، ليكتشف في هذا الكتاب الرائع، وقع العمل والطقس عند الشعوب البدائية، حيث يتابع شتى وجهات النظر في الدين البدائي مما تقدم (تيلر، فريزر، ماريت، دوركهايم) وصولاً إلى طرح نظرياته الخاصة به.

هكذا يكشف هذا الكتاب المعرفة العلمية كقاسم مشترك بين جميع الشعوب، حتى الأكثر بدائية منها. وهكذا يكشف الدين والسحر كسبيلين يصالح الإنسان نفسه مع الكون ـ في حضارة معينة ـ عن طريقهما.

وفي دراسته للأسطورة في السيكولوجية البدائية، يربط مالينوفسكي بين الأسطورة والسحر كمصدر للمُثل الأخلاقية والأفكار الفلسفية مؤكداً على علاقتهما العضوية والمتغيرة بالثقافة التي تنتجها.

أخيراً، لعل دراسة مالينوفسكي لما يتعلق بأرواح الموتى، خير مايرسم أساليبه التجريبية من أجل تطوير الأفكار الأساسية حول العلاقات الوظيفية بين السلوك والمعتقد والمجتمع.


دار الحوار للنشر والتوزيع

سورية ـ اللاذقية ـ ص.ب. 1018 ـ هاتف 422339